MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80563-3

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

CHIDE, ALPHONSE

TITLE:

LE MOBILISME MODERNE

PLACE:

PARIS

DATE:

1908

Master Negative #

92-80563-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

109
C434

Chide, A
Le mobilisme moderne, par A. Chide ... Paris, Alcan, 1908.
292 p. 22 cm.

11691

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 5/11/92 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

109 C434

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the librarian.

OCT 17 1921

LE MOBILISME MODERNE

DU MÊME AUTEUR

L'Idée de Rythme, 1 vol. in-8, Chaspoul et Vve Barbaroux, Digne.

EN PRÉPARATION :

Possibilités logiques.

Le Symbolisme de la Divine Comédie. *Variations sur la Morale.*

LE MOBILISME MODERNE

PAR

A. CHIDE

Agrégé de philosophie

« *Rien ne boucle...* »
(Mot de SECRÉTAN.)

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

21-12475

109
C434

Oct. 7, 1921 E.M.

LE MOBILISME MODERNE

INTRODUCTION

Plus d'un des problèmes agités dans l'archaïque Hellade est aujourd'hui encore d'actualité. Nous sommes, en dépit de tous nos efforts, les héritiers de cette philosophie qui s'est élaborée au moment des disputes éristiques, autour des sophistes et de Socrate. Après tant de siècles, nous gardons devant le cosmos la vision que ce puissant génie, funeste peut-être à l'orientation psychologique de notre race, a instituée. Nous continuons à ordonner le chaos des sensations suivant les lois logiques, la science des concepts dont il est le fondateur, suivant le mot de M. Boutroux. Quoi que nous fassions, la mentalité des antiques grecs, qui eût dû disparaître avec l'ambiance dont elle était pour une grande part la résultante, persiste en nous et les questions philosophiques se posent encore de la même manière qu'à Athènes, un peu après le choc qu'elle eut à subir contre l'Asie tout entière, ruée sur elle, et qui faillit annihiler à jamais sa pensée ergoteuse.

Le plus vivant de tous les problèmes présents est sans doute celui de l'Un et du Multiple, tel que Zénon d'Elée le formula pour la première fois. Assurément il nous est difficile de pénétrer aujourd'hui dans l'argumentation si subtile

de l'Eléate, et bien de ses assertions nous demeurent énigmatiques et se dérobent, probablement pour toujours, à notre compréhension de modernes. Mais la question subsiste pour nous encore, et c'est vainement que nous voudrions l'éliminer ou tout au moins la présenter en d'autres termes. L'opposition de l'Un et du Multiple, peut-être un des problèmes les plus artificiels qui ont été soulevés, s'offre encore à nous sous la forme que Zénon lui imprima et nous sommes tenus, semble-t-il, de la résoudre dans un sens ou dans l'autre, d'absorber l'Un dans le Multiple ou le Multiple dans l'Un, alors que nos sens troubles, si dédaignés de l'intellectualisme orgueilleux, héritage de l'archaïque Hellade, nous attestent que ces termes contradictoires ne s'opposent pas dans le cosmos et qu'il n'y a nulle nécessité à les anéantir l'un dans l'autre, ni même à les concilier.

Comme au temps de l'Éléate, l'Un et l'Immuable s'érigent donc, réalité unique, devant la pluralité et le mouvement, apparences qu'un souffle éternel emporte et qui ne sont pas, ne pouvant pas être pensés — c'est-à-dire réduits à la logification très particulière dont la substance intellectuelle de notre race s'imprègne dès lors. Socrate est venu par la suite adoucir ce que l'éléatisme avait d'absolu et d'un peu répugnant pour notre âme occidentale, atténuer l'anéantissement de toutes les individuations mouvantes dans l'être immuable et éternel, en proposant cette conciliation de l'Un et du Multiple qui constitue le concept. Mais la dialectique des modernes est demeurée néanmoins, jusqu'à ces derniers temps, conforme à l'argumentation mystérieuse de Zénon d'Élée, toute en faveur de l'Un contre le Multiple et ses variations désordonnées. Le problème se pose donc encore et se résout le plus souvent dans le sens éléatique.

Cependant dès l'antiquité, la réponse victorieuse à cette logique avait été donnée par le cynique qui prouvait le mouvement en marchant et la pluralité de la même manière sans doute, par la brutale opposition de son individualité à celle des autres, l'*argumentum baculinum* bien connu. Quoi

qu'en disent les Éléates actuels qui pénètrent le cosmos de leurs logifications monistiques, de plus en plus se développe au contact du réel le sens de l'illogisme, des rythmes confus, incohérents, irréductibles à ces concepts trop rigides, ces absorptions presque panthéistiques de tous dans l'Un dont nous avons reçu la succession des Grecs. Cette question nous semble de jour en jour appeler d'autres solutions et peut-être même doit-elle disparaître tout à fait ou revêtir une autre forme, plus appropriée aux découvertes scientifiques de l'heure. Avant qu'elle se soit évanouie, étonnement des races futures enfin échappées à la mentalité hellénique, il convient toutefois de la reprendre sous la forme qu'elle présente actuellement et de mettre en opposition sinon l'Un et le Multiple, du moins les partisans de l'Un, de la logification monistique et immuable de l'univers, et leurs adversaires, défenseurs du Multiple, de la logification pluralitaire et mobile, qui prennent l'offensive après avoir été contenus si longtemps et déchaînent contre les ratiocinations frêles de l'éléatisme les vagues énormes du réel.

*
* *

Il est curieux d'étudier d'abord l'argumentation de nos Zénons d'Élée modernes, ancrés dans leur dogmatisme, qui ont appelé Dieu, c'est-à-dire l'igné, la chose brillante, la langue de feu (1), l'ensemble de ces immobilités et de ces uniformités farouches auxquelles la pensée grecque s'éleva, au sortir des mythes, à peine affranchie de leurs enchevêtrements de flammes et de ténèbres et parvenue à l'abstrait. Comme jadis aux balbuties de la pensée logique, ils nient, forts de leur persistance à travers les siècles, la pluralité et la mouvance qui frémissent dans l'expérience de chaque heure, et sous le nom d'*Apologétiques*, indéfiniment, nous

(1) Sanscrit *deva*.

ressassent les audacieuses négations du Multiple qu'illustrèrent les disciples de Parménide...

Le monisme, que la logification éléatique et, par la suite, Socrate ont établi dans le cosmos, a pris en effet peu à peu une forme concrète. La puissance d'unification, le νοῦς des premiers philosophes, identifié dès l'abord avec l'igné, le *deva* des mythologues, toujours vainqueur des énergies démoniaques de la nuit, est devenu par un triomphe d'anthropomorphisme qui se retrouve à peu près chez toutes les races, un être vivant, ordonnant le cosmos par les décrets de son omnipotente volonté. Avant que les frissons où communient les individuations aient été recueillis et que leur entrelacement mystérieux eût été démêlé par une science, si rudimentaire fût-elle, l'idée d'Unité avait donc été jetée dans le monde et attribuée à un Être semblable à nous, quoique ses proportions nous dépassent plus ou moins, suivant le degré d'affinement des esprits aux diverses époques. Au lieu de voir dans cette opposition de l'Un et du Multiple un subterfuge de la pensée analytique,essayant d'introduire quelque ordre dans l'illogisme et de ramener l'irréductible à des lois — fallacieuses, la chose importe peu, logiques en tout cas et constituant pour nos cerveaux une norme — on crût y découvrir le mot de l'énigme cosmique. L'Un, sous le nom de Dieu, absorba le Multiple dont les soubresauts gênaient l'intellect de ces primitifs, penchés sur le réel.

Et le jaillissement de cette idée d'Unité parut si mystérieux qu'on eut recours — au lieu d'avouer son origine trouble dans la lutte mal interprétée de l'igné et du démoniaque — à une révélation, et l'on imagina une montagne métaphysique, le Sinaï, le Golgotha, le Vatican. Elle a changé de nom dans l'histoire, mais demeure toujours la même. Du haut de cette montagne qui peut être aussi une croix, car toute altitude convient également à la proclamation de l'Idée, l'Être qui unifie le monde a parlé, révélant aux hommes le secret de son essence. Il est, a-t-il dit, l'Unité vivante en qui toute multiplicité s'absorbe, même la

plus vile. Il est la flamme rayonnante où les ténèbres et les distinctions se résorbent, au commencement ainsi qu'à la fin des temps. Il est la Raison qui ne daigne pas donner des raisons à ses créatures, la Volonté où toutes les individualités s'unissent, qu'elles le veuillent ou non elles-mêmes, pour réaliser le cosmos institué par ses décrets impénétrables. Si l'Idée n'avait pas étincelé au sommet de la montagne, les pensées errantes, affolées parmi tant de choses multiples, n'eussent pu atteindre l'Unité,avoir le plus vague pressentiment de la logification monistique de l'univers.

Au nom de cette révélation qui s'impose — justifiée d'ailleurs par une série de miracles, car la raison humaine, telle que Dieu l'a voulue, a besoin de preuves pour croire — toute tentative de révolte du multiple comme du mouvant a été réprimée, en principe du moins. L'Église, qui se définit l'Immutabilité, a bien été obligée çà et là de pactiser avec les ennemis, parce qu'ils sont la Vie, hérissée de toutes ses énergies farouches contre la logification qu'elle apporte sur la foi d'une parole surnaturelle. Mais en dépit de ces conciliations, indispensables puisqu'elle voulait vivre, elle a dans le cours des âges créé lentement une théodicée, une justification du Dieu un et immuable, où toutes les incohérences cosmiques trouvent une solution, une apologétique bien plus souple sinon plus subtile que celle de Zénon d'Élée, ouverte à plus de mystères que ceux qu'entrevoyait sa dialectique naissante, périmée d'ailleurs pour nos cerveaux de modernes.

Et cette apologétique qui s'éclaire des lueurs du Sinaï et du Golgotha est souveraine pour bien des âmes encore. Dieu a parlé et le miracle qui se poursuit sous nos yeux est la parole éternelle, confirmant l'unité et l'immutabilité de ses décrets, malgré les apparences contraires. Et quoi qu'en disent les adversaires, à cette audacieuse affirmation de l'Un aucune riposte convaincante n'est possible de la part de la multiplicité. Il n'y a qu'à *marcher*, comme aux temps de Zénon d'Élée. Le Verbe, tombé une première fois du

Sinaï, continue à se faire entendre et à resplendir de la colline de Rome où la logification monistique, l'Unité, a transporté son siège visible. Et l'apologétique, malgré les flagellations sans nombre de l'expérience, s'érige immuable, réductrice de toutes les incohérences cosmiques, conciliant dans une Raison supérieure et qui peut-être ne dira jamais son essence, ce que nous prenons pour l'illogisme et la déraison.

*
* *

Un jour viendra peut-être où le divorce sera tellement grand, entre la pensée d'Unité et d'éternité que l'Église proclame à la suite de la Révélation et le réel tout de mouvement et de pluralité, que l'invraisemblance d'une telle explication du cosmos, empruntée à des périodes de mentalité abolie, éclatera à tous les yeux. Le problème, comme je l'écrivais plus haut, sera posé sous une forme qui ne sera plus celle de l'archaïque Hellade. Pour l'instant, les tenants de l'Unité, révélée au Sinaï, auraient bien tort de déplacer la question, car leurs adversaires immédiats, ceux du moins qu'ils reconnaissent pour tels depuis qu'on parle du fameux conflit de la science et de la religion, s'accordent avec eux sur l'essentiel et logifient le monde de même façon. Ils ne se détachent de l'Église que tout au plus pour justifier le mot : *Oportet hœreses esse* et mieux mettre en lumière son énergie obstinée de résistance. Et elle persiste, à bon droit, semble-t-il, à se dire la vérité, puisque ceux qui la combattent n'ont guère fait que reprendre sa construction unitaire du cosmos, dépouiller la symbolique chrétienne de tout ce qui en faisait le mystère et la poésie, la laïciser, suivant le mot connu. Le rationalisme s'est borné à déclarer ouverte la succession des théologiens et à se l'adjuger sans autre forme de procès. Mais cette logification monistique, sans la parole de Dieu qui retentit pour la première fois au Sinaï, n'a pas de base solide. Les catégories que la révélation unifie ont

vite fait, dès que la lumière surnaturelle fait défaut, de laisser filtrer entre elles les ombres. Et bientôt se disloquent les concepts de notre raison, abandonnée à elle-même, errante à tous les rythmes.

*
* *

Malgré ses hardiesses, toutes de parole, la Science qui le plus souvent affecte des allures d'agnosticisme, est imprégnée à des degrés divers de cette logification monistique du cosmos qu'impose au croyant le premier commandement de l'Église : Un seul Dieu tu adoreras ! Mais le centre de convergence, le point lumineux d'où l'unité des lois rayonne dans tout le cosmos, n'est plus le même. Le catholicisme le met en Dieu, le rationalisme en l'homme. A cette variante près, la construction du monde est identique dans les deux doctrines et la Science, par ses conquêtes incessantes sur le mystère trouble qui nous environne, travaille à confirmer la parole d'unification dont l'Église a gardé le culte à travers les siècles.

Quoique emplissant l'œuvre de la création de la volonté unifiante de Dieu, l'Eglise n'a jamais, au cours des âges, sacrifié les pensées de dispersion qui s'éveillent çà et là au-dessus des ondes cosmiques. Elle a condamné tous les essais de panthéisme qui, aux diverses périodes de son développement, ont prétendu se saisir de l'individuation et l'annihiler dans les vagues énormes de la Nature ou de Dieu. Le catholicisme a donc laissé subsister — et c'est là une de ses faiblesses, celle qui a causé le schisme du Nord, le protestantisme, plus redoutable pour elle que celui du Sud, le mahométisme — la raison humaine, lumière tremblotante en chacun de nous, reflet à peine perceptible de la Raison divine. Et Dieu, affirme le dogme, a mis en nous une étincelle de sa propre pensée pour que nous puissions, dans le spectacle d'incohérence qu'il lui a plu de donner à ses

créatures, discerner çà et là les marques de sa logique souveraine, grâce au mot révélé sur le Sinaï. Ainsi notre âme a la possibilité de se tourner vers lui et de l'adorer, tandis que, faite de catégories distinctes, elle se fût en allée, loin du Créateur, dans l'océan d'illogisme où nous flottons.

C'est cette raison humaine, maintenue envers et contre tous les panthéismes, qui vers le seizième siècle — après des tâtonnements sans nombre, des heures interminables de dépression que suivaient les sursauts rares encore d'exaltation — a pris conscience d'elle-même avec Ramus et quelque temps après avec Descartes. Abusant de l'arme que l'Eglise avait laissée si imprudemment à la créature, le dogme théologique de la véracité des facultés humaines fondée sur la bonté de Dieu, les rationalistes se mirent à célébrer sur tous les tons la pensée humaine et revendiquer les droits de l'homme devant Dieu, puisque le catholicisme n'avait pas su — ou osé — sauvegarder les droits de Dieu devant l'homme. Ils déclarèrent qu'étant d'essence divine la raison individuelle est constituée, au même titre que celle de Dieu, par une puissance d'unification englobant le cosmos tout entier. A peine de l'une à l'autre une différence de degré, tendant d'ailleurs à s'atténuer, par suite de la réduction de plus en plus grande, opérée par le Science, des énigmes de la Nature. Peu à peu l'intuition, comme en la pensée de Dieu, remplace les ratiocinations troubles dont nos cérébrations encore puériles étaient obligées de se contenter jusqu'ici. Tout s'éclaire par notre raison qui s'irradie jusqu'aux profondeurs ultimes, si longtemps baignées de ténèbres. Un univers mathématique s'édifie dans notre crâne et s'identifie à celui que le Créateur a pensé et voulu, nécessairement, parce qu'il était le seul conforme aux lois de la Raison supérieure à tout, même à sa volonté. Et l'orgueil du rationalisme aboutit à cette conséquence fatale : l'autothéisme. Il crie à Dieu que si le monde, tiré par lui du néant, n'est pas rigoureusement pareil à celui de la raison humaine, ses mains de démiurge ont erré dans l'œuvre de création, il n'a été, tout Dieu qu'il

soit, qu'un maladroit gâchant la matière superbe... *Si j'étais le bon Dieu, je serais un brave homme*, assure le poète, hésitant devant certaines rudesses des lois naturelles. Et tous nos rationalistes ajoutent : Je serais un meilleur architecte que lui. Est-il possible, avec des matériaux si abondants, de bâtir un monde de pensée si trouble, où notre raison — la Raison unique, supérieure à la liberté de Dieu lui-même, ne se satisfait pas !

Au fond, il n'y a rien de changé, sous le soleil. Le cosmos s'ordonne, que le point d'aboutissement soit en nous ou hors de nous en Dieu, suivant une logification monistique. Les lois de la pensée universelle — et ce sont en même temps les nôtres — plient tout à leur fatalité rigide, et Dieu ou toute autre volonté arbitraire, bonne ou mauvaise, n'y peut introduire un élément de contingence, le *clinamen* dont parlait Lucrèce, si petit, si menu, *nec plus quam minimum*, qu'il ne compte pas... La parole du Sinaï : unité, est écoutée des rationalistes aussi bien que des théologiens. L'encens qui brûle sur les autels a simplement changé de destination. Il n'y a plus un Christ unique, appelant et fondant dans sa substance la multiplicité des créatures éparses et les ramenant panthéistiquement à Dieu. Il n'y a plus une Eglise, pour perpétuer, au nom du principe de catholicité, la parole qui retentit du haut de la montagne symbolique. Chacun est Christ désormais et se bâtit sa cathédrale à lui tout seul. L'élément divin que l'orthodoxie maintenait, en dépit de tout, dans la pensée humaine, après l'avoir humiliée de toutes ses forces, a si bien crû et resplendi que les ténèbres et les infirmités disparaissent devant tant d'éblouissement.

Il n'y a, du catholicisme au rationalisme, qu'un changement de point de vue. C'est notre pensée humaine qui depuis Kant, couronnant l'œuvre du catholicisme, épand les harmonies cosmiques autour d'elle. C'est nous qui créons, et l'œuvre dont Dieu était investi jadis est devenue nôtre. Les points d'or, dans la nuit stellaire, sont la trace laissée par nos yeux, partout où ils se sont posés...

Et tout ce qui sort de nous est immuable, comme auparavant ce qui émanait de Dieu. Aux unifications et aux immutabilités que proclamait la raison théologique prétendent s'opposer celles de la raison laïque, et de part et d'autre, un *Syllabus,* avec ses intransigeances, s'érige. Science et Religion s'entre-choquent. Mais les adversaires apparents se hâteraient de faire cause commune, s'ils apercevaient nettement leur ennemi réel, la multiplicité et la mobilité débordantes, prêtes à faire éclater toutes les unités artificieuses que tour à tour la religion et la science ont jetées sur elles.

*
* *

D'où viennent ces rébellions du multiple, qui ne veut plus s'unifier dans les concepts de la rationalité, après ceux de la catholicité, ces soubresauts du mouvement qui refuse de se soumettre aux rigidités de jadis ? Pourquoi les catégories que maintenait en un faisceau serré Dieu, le théologique aussi bien que le laïque, celui de Bossuet et celui de Kant, — ces deux extrêmes, qui se touchent — semblent-elles se dénouer et laisser passer entre elles on ne sait quels courants de mystère ?

Il y a, au mobilisme et au pluralisme actuels, si manifestes dans la tendance qu'ont les sciences à se scinder et constituer comme autant de *touts* irréductibles, diverses causes. Trois idées, me semble-t-il, ont pris naissance à des moments divers et durant le dix-neuvième siècle ont cheminé, ouvertement ou non, se démêlant peu à peu jusqu'à ce qu'elles se soient entre-choquées à l'heure présente et par là même aient produit dans les cerveaux un bouleversement plus grave que l'embrouillé 89, où la raison laïque se dressa, idole nouvelle, sur les places publiques, aux lieu et place de la Raison théologique dont elle était tout au plus la grimace. Comme il faut donner des noms à des choses aussi fluides pourtant que les idées, je les appellerai hégélienne, darwinienne, bergsonienne, quoiqu'elles aient précédé les trois

philosophes disparates Hegel, Darwin, M. Bergson et que leur portée dépasse peut-être de beaucoup ce qu'ils ont prétendu exprimer.

*
* *

L'idée hégélienne — elle a fait son apparition dans les esprits avant Hegel, mais ce n'est là qu'une étiquette sans importance, à seule fin de dégager le chaos des origines de la pensée moderne — consiste en l'introduction du mobilisme au sein de l'univers, figé dans les essences, ces pensées éternelles de Dieu. A la conception statique du monde, qui est celle du *Syllabus* théologique et positiviste aussi — car Taine, disciple de Spinoza, croit à l'existence de décrets absolus, si bien laïcisés qu'ils soient, dans le cosmos — s'oppose dès lors une conception dynamique, au grand scandale de nos immobilistes, habitués à dérouler analytiquement le théorème universel, déjà résolu dans la pensée divine et que notre raisonnement éclaire de plus en plus, jusqu'au jour prochain de l'intuition qui nous fera égaux à Dieu. Il y a du nouveau, à chaque instant. Des synthèses se nouent, qui n'étaient pas, et presque aussitôt sont dénouées pour d'autres plus complexes. Le mouvement est à l'origine des choses, se développe selon des lois qui ne sont pas encore arrivées à leur formule définitive et peut-être n'y atteindront jamais. Jamais le mot d'Unité qui, suivant les défenseurs de l'immuable, avait retenti aux premiers âges de l'humanité, ne sera prononcé sur la montagne symbolique, parce que la chose elle-même ne peut se réaliser. Le multiple ne parviendra pas à se lier irrévocablement dans l'unification d'un concept, il flottera dans un devenir perpétuel, s'entrelaçant entre des synthèses toujours renouvelées...

Il est vrai que l'hégélianisme ainsi entendu ne proscrit nullement la raison, telle qu'on est accoutumé à la concevoir c'est-à-dire comme puissance d'unification embrassant l'univers entier. Et c'est pourquoi la Science s'en est accommodée.

Le théorème est en marche, il n'est pas encore résolu, mais il le sera tôt ou tard. Les éléments, quoi qu'il arrive, s'ordonneront, si chaotiques qu'ils soient, et la lumière de l'Unité rayonnera partout dans le cosmos, quand la dialectique vivante qui le constitue aura atteint le point suprême auquel elle tend d'un désir angoissé, Dieu.

Mais le mobilisme a néanmoins fait irruption dans la pensée et rien dès lors ne saurait l'en arracher. L'idée darwinienne va d'ailleurs venir à la rescousse et couronner l'œuvre d'ébranlement, ébauchée par l'idée hégélienne, en éliminant du mouvement, de l'évolution cosmique qui remplaçait les immobilités anciennes, toute finalité et même toute direction, en mettant le hasard et sa déraison où était jadis l'unification éblouissante de la Raison.

Ici encore l'idée a surgi bien avant Darwin. Elle est née, semble-t-il, avec le sensualisme de la fin du dix-huitième siècle, bâtissant la pensée avec le tumulte des sensations, la multiplicité incohérente des vagues du cosmos. Il s'est trouvé que les sensualistes frémissants, à la suite de Condillac par exemple, n'ont pas compris les conséquences de leur doctrine et ont institué, à l'instar des cartésiens, un monde d'idées claires jaillies de la raison innée, auquel ils ont prétendu conformer, de gré ou de force, la vie sociale si trouble. Mais en dépit de cette contradiction qui nous a valu les bousculades censées révolutionnaires et la substitution, à la raison théologique, de la raison laïque sa copie, l'idée profonde, issue du sensualisme, faisait son chemin, et dès le milieu du dix-neuvième siècle, avec Darwin, se révélait, grosse de périls pour l'immobilisme, voire même le mobilisme rationnel. Les formes présentes, les synthèses de l'hégélianisme, mal définies encore mais en mouvement vers le mieux, ne sont que le résultat d'à-coups et de cahots, et nul n'a le droit de leur appliquer une de ces qualifications que la théologie a introduites et que la science perpétue après elle : bien ou mal, mieux ou pis. Elles sont, dans tous les ordres possibles, — car Spencer, allant au delà de Darwin,

étend le principe du mouvement sans finalité à toute chose ici-bas. Mais demain elles peuvent ne plus être, parce qu'un sursaut aura secoué les rigidités apparentes de l'heure actuelle et d'autres auront été constituées de leurs débris. L'évolution va ainsi, par soubresauts. D'inouïes régressions suspendent en toute espèce de choses le progrès, vainement rêvé par nos perfectibilistes. Le hasard est roi.

Ici encore les théologiens du *Syllabus* ont lancé leurs foudres et les rationalistes ont essayé de s'accommoder à l'irrésistible puissance du mouvant et du multiple coalisés. Ils ont ramené à des lois ces convulsions, et n'osant pas parler des décrets divins, devant le déchaînement si indéniable de l'absurde, ils ont institué à leur usage une réglementation de la Nature, nécessairement immuable ; car c'est pour eux l'héritage qu'ils ne veulent pas renier de la théologie. Une raison faite de déraisons, de luttes toujours indécises, d'ambiances qui pénètrent ou ne pénètrent pas, au gré du hasard, gouvernerait le cosmos *uniformément* — et c'est là l'essentiel. La conscience qui pour Bossuet imprégnait merveilleusement le monde, a flué on ne sait comment. Il ne reste plus de ce fatalisme profond qu'un déterminisme de surface, un ensemble de lois qui n'est plus une pensée. On l'unifie encore, par habitude théologique, mais tout cela, par mille voies secrètes, a miné dans les âmes la croyance millénaire à l'Un et à l'Immuable.

*
* *

Une idée nouvelle est venue se joindre aux deux premières et imprimer une vigueur inattendue à l'attaque dirigée contre la citadelle de l'Un. C'est l'idée bergsonienne, qu'on pourrait appeler aussi kantienne, ou encore scotienne, si l'on voulait remonter plus haut dans le cours des âges jusqu'à la source première. Elle a couvé dans toute la philosophie du dix-neuvième siècle pour étinceler soudain en quelques écrivains contemporains. Les théologiens du *Syl-*

labus qui ont dirigé leurs foudres contre l'idée hégélienne et, dans la suite, contre l'idée darwinienne, ne la connaissent pas encore ou tout au moins n'ont pas l'air de s'en émouvoir. Mais il n'en est pas de même des rationalistes, ces théologiens laïques. Ils en ont pressenti le danger et se cabrent devant elle. Ils devinent que le jour où l'idée bergsonienne s'unira à l'idée darwinienne par exemple, c'en sera fait du dogme sacro-saint de l'immutabilité des essences, de l'édifice monistique qui se lézarde de toutes parts avant de s'écrouler.

Cette idée que les scientistes redoutent tant et contre laquelle ils dirigent en ce moment leurs efforts désespérés est bien simple en réalité. Nous ignorons le fond des choses, *das ding an sich*, a proclamé Kant. Il y a bien une croûte soumise aux catégories de la pensée humaine et par suite susceptible de déterminations numériques ou causales qui constituent la science. Mais au dedans bouillonnent des choses mystérieuses, on pourrait les appeler *des rythmes*, faute de mieux, peut-être esclaves d'on ne sait quelle nécessité, peut-être aussi frémissantes d'une sensibilité merveilleuse, toujours prête à la révolte sous l'appesantissement des logiques. Et au contact de ces flammes, les lois, immuables jadis comme il convenait à des décrets de Dieu, semblent s'amollir et se transforment dans tous les ordres, jusqu'à celui du possible ou des mathématiques, le plus rigide de tous, en des choses qui ondulent, en des approximations, en des symboles, en moins que rien. Si l'idée bergsonienne se fond à l'idée darwinienne, les espèces, même les plus solides en apparence, de l'ordre mathématique à l'ordre social, en passant par tous ceux qu'énumère la classification des positivistes, flotteront, soudain dénouées, comme si la flamme formidable débordait et, dans un sursaut d'illogisme, emportait en ses remous les unifications du rationalisme laïque ou théologique...

C'est pourquoi la science a accueilli l'idée hégélienne, puis l'idée darwinienne qu'excommuniait le Vatican, espérant réduire le devenir à des lois d'unification et de rationalité, et l'emmailloter dans ses immutabilités. Mais elle s'érige contre l'idée bergsonienne, contre le soupçon d'une contingence possible dans les lois de la nature, car ce serait pour la raison laïque, succédané de la raison théologique, la fin des fins, si le réel, sondé dans ses entrailles mystérieuses, se dérobait à toute détermination, et prenant l'offensive, déferlait avec ses vagues embrasées, faisait d'une poussée écrouler les logifications fragiles qu'on lui impose, au nom de la parole prononcée jadis sur le Sinaï.

*
* *

On voit dès lors l'étrange question que notre époque a mission de résoudre. Le dogme de l'Unité et de l'Immutabilité, qui a résisté à peu près victorieusement aux deux premiers assauts, de l'hégélianisme comme du darwinisme, ne risque-t-il pas de succomber au troisième ? Pourra-t-on de nouveau logifier ces catégories qui se disloquent sous la poussée des flammes, enchaîner par des lois absolues ce mouvement, Protée de notre siècle, qui se rebelle et s'évade à toute tentative, en fluidités irréductibles ?

Je crois que l'ébranlement, dès maintenant donné par les doctrines de la contingence, dans l'édifice séculaire où la rationalité s'était si bien installée, après en avoir chassé la catholicité, sera difficile à arrêter. Les âmes, sincèrement scientifiques, penchées sur les flammes qui viennent à nous des profondeurs, sentent à leur souffle fondre la logification monistique qu'elles tenaient en héritage de la théologie. Une crise se prépare en elles devant la révélation de ces catégories cosmiques qui refusent de s'accorder comme jadis dans l'impérieuse unité.

Les histoires dont on nous a bercés durant tout le dix-neuvième siècle, d'âmes soudain déchirées, criant d'angoisse entre la foi des temps anciens qui s'écroule et la raison des temps modernes qui se dresse et s'illumine à la

place, ne sont en réalité qu'une aimable plaisanterie inventée par Jouffroy, et trop souvent renouvelée à la suite par tous ceux qui ont fait claquer, bien à tort, les portes de la théologie pour venir au rationalisme. Que vient-on parler de déchirure, alors qu'il y a conformité la plus complète entre la conception de l'univers suivant les deux *Syllabus* ? La raison divine s'en va de l'univers, mais la raison humaine s'y substitue et rien n'est changé dans l'ordre des choses, puisque l'une et l'autre sont de même essence. La religion comme la science proclament, du haut de leurs deux collines d'où elles se foudroient par un singulier malentendu, qu'une pensée unique dirige le cosmos et que des lois étreignent, dans leur immuable logification, les soubresauts du multiple.

Le conflit véritable n'est pas, comme je me propose de le démontrer dans la suite de ce travail, entre la science et la religion, également fondées sur le dogme de l'Unité et de l'Immutabilité du cosmos. Il réside dès maintenant entre le monothéisme ou monisme — théologique ou laïque, cette question de détail importe peu — et le polythéisme, auquel la vraie science, celle qui s'affranchit des préjugés rationalistes, semble aboutir à l'heure actuelle. A ceux qui disent cosmos, sur la foi d'une révélation surnaturelle faite jadis à nos ancêtres et trop aveuglément suivie par la science, d'autres répondent acosmie, parce qu'ils ont fait appel à une science mieux informée, plus profondément imprégnée de la Nature et de ses rythmes désordonnés. Il serait étrange que cette façon de poser la question aboutît à la réconciliation des deux ennemis farouches, religion et science, unis soupain au nom de l'Immuable, contre l'adversaire qui se dresse et déjà menace, le mobilisme.

LIVRE I

L'UN ET L'IMMUABLE

CHAPITRE PREMIER

DIEU DANS L'HOMME ET L'HOMME DANS DIEU

La vision directe de la vie conduit nécessairement à la multiplicité des catégories cosmiques, sinon à leur incohérence. Ce que révèle l'immédiatement donné, c'est la fluctuation des choses transmises jusqu'à la conscience, où fusionnent les sensations en des concepts plus ou moins dénoués. D'où viennent cependant ces pensées d'unification qui par instants se saisissent des âmes, étreignent de gré ou de force le multiple, entraînent dans leur courant formidable les individuations qui s'émiettaient ?

On ne le sait. Les milieux ont été évoqués. L'infini hallucinant du désert aurait fait germer dans les pensées l'idée d'unité. Le monothéisme hébreu, un des plus durs entre tous, serait né de la monotonie du sable. Par contre, les paysages de rochers et d'eaux jaillissantes, la dislocation des montagnes, nous donneraient la hantise de volontés

disparates, déchaînées en des luttes que rien n'achève et ce sont alors des mythologies de duels à deux, à quatre, à mille, qui s'emparent de l'imagination humaine, au lieu des symbolismes d'unifications démesurées, de règnes opprimants sans révolte.

Si l'idée monothéiste était exclusivement hébraïque, la théorie des milieux pourrait en ce cas particulier avoir quelque ombre de vraisemblance. Mais elle filtre de partout, d'entre les polythéismes les plus opposés qui des bornes de l'occident à celles de l'orient ont tour à tour peuplé les âmes. L'Inde, à l'origine, s'arrête au conflit des ignés et des démoniaques et de ce dualisme où s'entrelacent la flamme et les ténèbres éternellement mouvantes sont issus des panthéismes par qui les formes multiples, un instant étincelantes, font retour et se noient aussitôt dans l'unité monstrueuse de la Substance. A l'opposé, Rome conçoit primitivement le mécanisme cosmique comme une combinaison inextricable de volontés, et c'est alors une dilution de dieux qui président à chaque fonction de l'univers et qu'il importe de solliciter individuellement. Et de ces catégories primordiales dont la multiplicité effare, s'échappe la pensée d'unité la plus impérieuse que l'humanité ait connue...

L'Un s'est donc illuminé çà et là, un peu au hasard, nouant de façon la plus diverse la multiplicité des sensations, sans que le milieu physique, vraisemblablement, y soit pour quelque chose... Deux de ces pensées d'unité doivent ici nous intéresser, celle qui naquit dans l'antique Hellade et s'y développa sans entrer jamais bien avant en son âme, et celle, plus rigoureuse encore, qui fut la foi profonde d'Israël.

*
* *

La Grèce produit d'abord l'unification éléatique, jaillie d'on ne sait quelles sources, mythiques probablement, et éclairée presque aussitôt par Anaxagore qui en fait une raison, νοῦς. Grâce à Socrate qui étouffe toutes les logifications rivales, celle de l'Un dans tous et de tous dans l'Un conciliés grâce au concept, se répand, quoique la pensée hellénique, imbue de polythéisme, lui soit assez rebelle. Une âme du monde, pleine de λόγοι σπερματικοί, par qui tout est défini dans l'Un avant de devenir le multiple, règne toute puissante, parmi le désordre apparent des phénomènes et en réduit profondément l'illogisme.

L'idée, fût-elle la plus abstraite, tend à se matérialiser et possède déjà en elle-même des virtualités d'action. Cette unification prend donc une forme sociale avec Alexandre qui va se heurter à d'autres logiques concrètes déjà formulées, les Empires. Il y a là des chocs terribles et des dispersions de races en multiplicités désormais irréductibles.

Puis c'est une seconde unification, celle de Rome, surgie étrangement d'un pluralisme primordial, le plus extravagant peut-être, et de nouveau se produit le heurt où l'une des deux logiques se brise et s'émiette. Les contradictions viennent enfin se résoudre dans la conception unitaire que Rome impose à l'univers et les dieux de tous y sont dédaigneusement acceptés.

Tandis qu'à la surface, l'idée moniste, passant à l'acte, prenait ces proportions démesurées, une symbolique d'unification mystérieuse se répandait, qui devait, avec le temps, grandir elle aussi jusqu'à englober l'univers entier... Dans la chair d'un Dieu, Dionysos-Zagreus, communient quelques fidèles qui eux aussi matérialisent à leur façon la logique de l'Un dans tous et de tous dans l'Un.

Comment cette logification, dissimulée si longtemps dans les mystères orphiques, vient à se fondre avec l'idée monothéiste des Hébreux et cette symbolique de l'Un dans tous à se réaliser dans la Cène d'abord, puis au Golgotha, c'est un des problèmes les plus angoissants de l histoire. Mais un fait est indéniable, il y eut dans la vie de l'être énigmatique dont les quatre Évangiles nous ont transmis de façon à peu près uniforme le récit, rencontre de deux pensées d'unification dont, de toute évidence, les origines n'ont rien de commun.

*
* *

En laissant de côté pour le moment le développement de la pensée d'unification et de communion dans le culte hellénique de Dionysos, je voudrais m'attacher à la naissance très discutée de l'idée monothéiste chez les Hébreux et aux premières formes qu'elle a revêtues parmi eux. Comment le multiple, affolant pour les consciences primitives, s'est-il soudain contracté dans l'Un, parlant impérieusement du haut du Sinaï ?

On a invoqué un polythéisme primitif chez le peuple juif, un naturalisme analogue à celui des Aryens, d'où la pensée monistique aurait germé suivant le processus à peu près commun. Mais rien n'est plus douteux. La végétation touffue des mythes n'a probablement nul rapport avec la nature, levers du soleil ou éclatements de tonnerre dont se satisfirent si longtemps les Adalbert Kuhn ou les Max Muller. Il ne faut sans doute voir là-dedans que le développement de formules liturgiques, une fantasmagorie de visions dévergondées, issue du prestige des mots, où s'entrelacent des éléments ignés et démoniaques, les libations et le feu perpétuellement en bataille... Il est peu vraisemblable que les Hébreux aient peuplé dès l'origine le cosmos de dieux multiples ou elohim, principes de tous les phénomènes. L'unité, chez ce peuple singulier, semble inhérente aux premiers balbutiements de la pensée. Elle rayonne en tout cas dans le plus antique de ses documents littéraires, le Pentateuque. Elle a été, disent les textes, révélée sur une montagne, où l'Un lui-même a daigné se faire entendre à la multiplicité errante, dévoyée, par l'intermédiaire d'une de ses créatures élues, Moïse. Et c'est toujours par ce procédé, connu dans l'histoire des religions sous le nom de prophétisme, que l'Un complétera dans la série des siècles sa parole première, volontairement fragmentaire et enveloppée de ténèbres.

L'Un a donc parlé, de façon concrète, à son serviteur, tandis que chez les Grecs il est sorti des logifications abstraites, péniblement élaborées sur des formules mythiques. Il a posé, sans qu'une révolte soit possible, le principe de sa suprématie sur les autres dieux, unifications incomplètes qui doivent se soumettre à la sienne, la plus puissante de toutes, la plus synthétique, pourrait-on dire. Et cependant il n'est encore à l'origine qu'un entre plusieurs, mais il est le meilleur, celui dont les décrets sont *la justice*, c'est-à-dire la norme psychique et non seulement physique de l'univers. Et des bribes de cosmogonies babyloniennes achèvent cette révélation qui fait du Dieu du peuple élu le créateur et l'architecte du monde, de même qu'il en est l'ordonnateur moral.

Et le mysticisme de ce peuple, frémissant encore d'une révélation qui a été faite à lui tout seul, a passé de la parole à l'écriture. Le Verbe a donc retenti une première fois, dissipant tous les troubles de la pensée qui s'angoissait devant le multiple, illuminant d'Unité le cosmos où la faiblesse de nos intelligences démêlait avec peine des catégories en nombre infini, sans lien possible. Mais il se perpétue à nous sous la forme d'un livre, à demi-magique, résultat d'une collaboration étrange entre l'Un et la créature de chair et d'os qu'il a prise pour messager de ses paroles. C'est le livre de vérité qu'il faut manger, suivant l'expression du poète inspiré — de même qu'on boit la parole — pour s'en pénétrer tout entier, pour s'éblouir de la lumière que Dieu y a mise, intérieurement, sous les dehors d'ombre et d'énigmes... Rien de semblable chez les Grecs qui ont connu cependant, dans les cérémonies dionysiaques, le souffle par lequel l'Un communique la révélation de son essence au multiple, mais s'en sont tenus à quelques sursauts lyriques, à des fragments d'hymnes et n'ont pu constituer comme les Hébreux *le livre*, cette Bible unique au monde, où l'Unité, après s'être affirmée verbalement, a tracé sa nature et ses volontés sous forme scripturaire.

Des doutes ont circulé de bonne heure sur l'authenticité de ce livre qui échappe à toutes nos habitudes mentales. Est-il possible, au point de vue de notre logique humaine, que l'Un mystérieux, qui ne voulut d'abord pas dire son nom à Moïse, ait ainsi, au cours des âges, laissé tomber peu à peu des parcelles de vérité dans certaines âmes élues en qui il souffle? Et celles-ci auraient pour mission de traduire à tous, par la plume errant sur le papier, la parole surhumaine dont ils débordent ? Moïse, le premier de tous ces prophètes, s'est porté garant de la révélation personnelle qu'il eut au Sinaï. Mais ne serait-il pas un imposteur ? A-t-il même existé ? Car, à des temps aussi reculés, embrouillés par les légendes de toutes sortes, on ne saurait se prononcer de façon bien sûre sur de telles choses. Et dans ce cas, ceux qui l'ont créé de toutes pièces et fait parler ne sont-ils pas des imposteurs, à leur tour ? L'Unité proclamée sur le Sinaï et qui, sur la foi de Moïse, s'est perpétuée jusqu'à nous par le magistère de l'Église, n'est-elle pas viciée dès l'origine par ce doute ? Le mot de l'énigme cosmique ne serait-il pas Multiplicité, quoi qu'en aient pensé ces Hébreux, hallucinés par leur livre d'imposture ?

L'Église catholique et romaine, qui a maintenu jusqu'à nos jours l'affirmation hautaine d'Unité et d'Immutabilité, tombée de la bouche de Dieu, serait donc fortement ébranlée, et ses assertions dogmatiques, commentaire de la révélation primitive, compromises à jamais, si l'on parvenait à montrer que le livre *a* menti, que Moïse n'a rien entendu au Sinaï, ou même encore qu'il n'a jamais existé et qu'après des siècles on a, par un subterfuge, attribué à un être imaginaire, pour des raisons purement humaines, des aphorismes dépouillés de tout prestige surnaturel. Aussi les ennemis de l'Église auxquels répugnent ses dogmes tranchants qui s'exposent et s'imposent, sans discussion possible, ont-ils appliqué à ces livres — où le croyant sent le souffle de Dieu soulever à chaque instant les pages — les procédés de la critique courante, ceux qu'on applique par exemple à

l'*Iliade* et à l'*Odyssée*. La philologie a apporté à l'étude du Pentateuque en particulier qui, suivant l'Église, est le résultat d'une collaboration perpétuelle entre Dieu et les hommes, ses méthodes méticuleuses de déchiffrement. Les manuscrits ont été collationnés, un triage s'est fait entre les meilleurs, et le texte, après des hésitations sans nombre, a été établi, toujours susceptible d'ailleurs de modifications possibles, amenées par de nouvelles découvertes. Puis les questions d'attribution ont été abordées, et des fraudes signalées çà et là avec les interpolations qu'il faut rapporter à des époques différentes. Enfin les difficultés qu'offre le sens ont été mises en lumière, ainsi que la possibilité d'interprétations les plus opposées, également soutenables cependant.

Les conséquences de ce travail critique sont trop connues pour que j'y insiste longuement. Le Pentateuque est fait de pièces et de morceaux, de bribes menues qu'on a cousues bout à bout et qui trahissent les origines les plus disparates. L'existence de Moïse à qui Dieu aurait soufflé toutes ces choses, un pêle-mêle auprès duquel l'*Iliade* est une merveille d'unité de composition, est plus que problématique. Des chefs religieux, à un moment donné, ont eu un intérêt quelconque, qui nous échappe aujourd'hui, à fabriquer le roman des antiquités nationales... Auguste n'a-t-il pas procédé de la même façon lorsque, pour venir en aide à ses projets de restauration, il imposait à Virgile un sujet de poème fantastique, la résurrection d'un Enée de fantaisie, l'impossible ancêtre des *Julii* ? Tel ce Moïse, dont le nom seul surnageait du passé.

Il fallait probablement justifier la conception d'une ville sainte, et l'édification du Temple sur la colline de Sion, au détriment des cultes célébrés jusqu'alors çà et là sur les hauts lieux. De là les paroles d'unité, mises fallacieusement dans la bouche du prophète, et ce livre fait des débris les plus étranges du passé et des interpolations les plus audacieuses du présent, cet amalgame de vieux et de neuf dont les traductions consacrées par l'Église dissimulent mal l'incohé-

rence. Toutes les tares, erreurs de détail, confusions inextricables, impossibilités matérielles, sont mises à nu avec une joie presque féroce, et la critique, inaugurée si respectueusement par Richard Simon, finit de nos jours, avec Kuenen et Wellhausen, par exemple, à ne plus voir dans le Pentateuque qu'une supercherie grossière, due à Esdras, à d'autres sans doute, où pullulent les faiblesses humaines, trop humaines. Le souffle de Dieu ne passe plus à travers les textes ainsi dépecés, rapetissés, réduits à notre intellection coutumière. L'Un n'a pas parlé sur le Sinaï. Ce sont des faussaires qui l'ont soutenu, pour justifier les prétentions d'une cité à se dire la seule sainte, à l'exclusion de toutes les autres, d'une race, moins encore, d'une caste s'élevant au-dessus de tout. L'Unité et l'Immutabilité que l'Église applique à l'univers, n'ont pas été révélées sur la montagne éblouie. Ce sont des inventions sorties du cerveau d'Esdras qui, n'osant se les attribuer, les mit, par un procédé bien connu, sous le nom de l'inexistant Moïse...

L'Église a toujours repoussé les prétentions de cette intruse, la raison humaine, à discuter ce qu'elle apporte comme un article de foi. Elle sait trop bien, pour s'émouvoir, en quoi consiste cette lumière falote, vacillante parmi tant de ténèbres, et qu'elle a laissé vivre à travers les âges, uniquement par tolérance, supposant bien que tôt ou tard elle l'éblouirait par la splendeur de sa révélation. Libre à ses adversaires d'appliquer aux textes miraculeux leur critique, dite par eux-mêmes *rationaliste*, c'est-à-dire fondée sur la raison, la faculté ambiguë que Dieu a voulue trouble et qui cependant est la seule chose de lui que nous ayons dans notre essence, mais à des proportions infimes. L'Église répond à ce travail de dépècement, opéré le plus souvent par ses enfants infidèles, les protestants, avec le dogme de l'inerrance de la Bible, confirmé par la récente encyclique : *Providentissimus Deus*. Le croyant qui se réclame de l'orthodoxie, à un degré quelconque, et s'attache à la pérennité de ses affirmations doit donc, sous peine de censure avec note d'hérésie, suivie

d'excommunication, s'il persiste, être persuadé intérieurement et proclamer par ses paroles que tout dans le livre mystérieux, fût-ce les pires contradictions du Pentateuque, est pénétré du souffle divin, donc vrai de façon absolue, même dans l'aberration qui crève les yeux et que Dieu a voulue telle, sans que nous sachions jamais pourquoi.

La lutte est donc entamée depuis des siècles entre ces adversaires irréductibles, ceux qui nient à la raison humaine le droit et la possibilité de discuter les procédés employés par Dieu, la Raison cosmique, pour se communiquer aux hommes, et ceux qui les soumettent à leur critique, les trouvent mesquins et même incompatibles avec les lois naturelles, universellement admises. Partisans et ennemis de la théopneustie sont donc destinés à rester éternellement face à face, chacun n'admettant rien pour sa propre part de ce qui paraît si lumineux à l'autre .. Et qu'on ne s'y trompe pas. La bataille n'est pas engagée uniquement à propos du Pentateuque. La fantasmagorie sinaïtique dont Moïse nous est garant n'est qu'un point de départ, c'est la première révélation d'une série qui s'est faite à travers les siècles et grâce à laquelle, fragments par fragments, la pensée divine est descendue jusqu'à nous. Après la première alliance de Moïse et la seconde de Christ, Dieu a manifesté son essence de plus en plus lumineuse dans une suite de conciles dont le dernier en date est celui du Vatican, œuvre de Pie IX, et le souffle qui n'a pas cessé de remplir l'âme des rédacteurs du Livre Saint comme des Pères assemblés dans les conciles, n'arrive plus présentement d'après les décrets de 1870, que par le Pape, chef suprême de la chrétienté et seul interprète des paroles successives de Dieu aux hommes A la critique rationaliste qui montre les incohérences du livre, la faiblesse ou les indignités des créatures qui ont constitué les conciles, les misères de ce vieillard débile en qui les fidèles à l'heure présente, voient l'intermédiaire unique entre les hommes et Dieu, l'Eglise oppose superbement le dogme de l'inerrance non pas seulement de la Bible, mais de tous les con-

ciles, œuvres, au même titre, du souffle, et du dernier entre tous qui a remis ses pouvoirs entre les mains d'un seul homme, déclaré infaillible parce que Dieu l'a voulu ainsi. A tous les historiens de l'Église qui nous racontent les dessous des conciles comme à tous les hébraïsants qui nous détaillent les incohérences de la Bible, l'Église, du haut de son immutabilité, répond par le dédain de ses négations. Il faut être avec elle, croire à la Raison divine qui se communique à nous *par le souffle* et qui, sans les révélations volontairement incomplètes qu'elle fait de temps à autre aux hommes, nous serait de tout point inconnue, ou bien être contre elle dans la foule immense de ceux qu'elle a rejetés. Et ces derniers se fient à la raison humaine qui vacille sans cesse, n'est plus la même d'individualité à individualité, se construit un monde de multiplicité et de folie où l'Église apportait la logique lumineuse de l'Un.

Un compromis s'est fait vers ces derniers temps. L'Église après tout n'a jamais nié de façon absolue la raison humaine. Elle a reconnu en elle un reflet, si affaibli qu'il soit, de la pensée divine et a condamné le plus souvent les mystiques, car ceux-ci en faisaient fi et se jetaient dans les vagues de l'illuminisme qui mènent à Dieu, sans l'effort rude du raisonnement. *Fides quærens intellectum*, cette formule, inaugurée par saint Anselme, a été celle de toutes les apologétiques qui ont prétendu mettre à la portée de nos âmes les dogmes extraits des livres saints et miraculeusement élaborés dans les conciles. Aussi la critique rationaliste dont Richard Simon, dès le temps de Bossuet, donnait le signal, a-t-elle fini par pénétrer les croyants les plus imbus de théopneustie et — pour limiter en ce moment la question sur ce point — sans rien abandonner de l'inerrance de la Bible, beaucoup de catholiques ont cherché avec la raison humaine un terrain de conciliation...

Ils ont subi, c'était fatal, les foudres des catholiques purs, attachés à la lettre plus qu'à l'esprit de l'encyclique *Providentissimus Deus* et rien n'est plus édifiant à ce sujet que

l'éternelle polémique du P. Lagrange, par exemple, dans sa *Revue biblique*, avec les *Etudes* qui représentent actuellement les opinions, conservatrices entre toutes, de la Compagnie de Jésus. Je n'ose pas parler des fameux *livres rouges* qui ont soulevé un si grand *tolle* dans le monde religieux et ont fait exclure leur auteur, l'abbé Loisy, de la chaire où il enseignait l'Écriture sacrée. Les exaltés nous diront qu'il est passé, armes et bagages, au camp adverse. Il convient donc de rester avec ceux que l'Église n'a pas désavoués officiellement et qui lui rendent, en ce moment, le service de rapprocher les deux raisons, l'humaine et la divine, et d'en montrer l'harmonie, au lieu des désaccords trop facilement exploités par ses ennemis.

La théopneustie, nous disent certains novateurs, si violemment pris à partie par le clan des « théologiens, » ne doit pas être entendue au sens absolu du mot. Sauf quelque rabbins et certains protestants orthodoxes, de plus en plus rares, nul ici-bas n'admet *l'inerrance absolue* de la Bible. L'Église, dans son esprit d'accommodement aux circonstances, n'impose pas à ses fidèles la nécessité de croire que le tout du savoir divin a été, par le souffle, inscrit aux livres sacrés de façon définitive. « La vérité religieuse, suivant une image empruntée à l'un de ces livres rouges qui ont fait tant de bruit, n'a pas été donnée à l'homme comme un trésor immuable, *un diamant* destiné à être contemplé successivement par toutes les générations, mais plutôt un germe précieux qui vit et grandit, substantiellement identique à lui-même sous le développement incessant qui est la condition naturelle de son existence. »

Le diamant a bien étincelé une première fois au Sinaï ou, pour parler en termes abstraits, la vérité immuable qui est Dieu, la logification monistique du cosmos, s'est miraculeusement manifestée non pas aux hommes, mais à des hommes d'une époque et d'une région déterminée. Qu'il soit impossible, comme on l'a dit, qu'un livre puisse être absolument vrai pour tous les temps et pour tous les ordres

de vérités et qu'un pareil livre, s'il pouvait exister, soit inintelligible pour tous les temps, je n'oserais le soutenir, mais le fait indéniable est là : c'est que la Bible n'est pas ce livre *absolument vrai*. Dieu a adressé sa parole non pas à tous les hommes, dans tous les temps, mais à tels hommes, dans de telles conditions. Il en résulte que, vraie dans sa substance, cette parole n'est plus, dans sa forme, vraie que relativement à eux. Le Verbe, par la volonté du révélateur, s'est donc enveloppé d'une symbolique particulière, et chaque fois par la suite qu'il lui a plu de se faire entendre, cette symbolique a pu changer, s'appropriant à des hommes nouveaux. Dieu visiblement n'a pas eu l'intention de faire aux écrivains sacrés une révélation scientifique, il n'a pas même songé à une révélation religieuse complète dès le début. Il a réservé presque le tout de sa mystérieuse essence, ce diamant dont il a un instant ébloui le regard de Moïse, mais qu'il a presque aussitôt obscurci jalousement de ténèbres. Il a déposé dans les pensées humaines un germe que les temps devaient développer, avec des aspects divers.

Donc aucun des résultats acquis par l'exégèse moderne ne doit être rejeté *a priori*. La pensée divine, apportée par le souffle dans l'esprit des auteurs sacrés, s'est nécessairement humanisée. Elle s'est incarnée, de même que le Christ plus tard matérialisera l'essence miraculeuse de son Père, et par cela même, elle est devenue *analysable*. S'il est établi par la critique des textes que tel ou tel procédé de composition a été appliqué au Pentateuque par exemple — car c'est de lui qu'il s'agit avant tout, il est la pierre angulaire de tout l'édifice théologique — cela ne touche nullement le caractère divin du livre. La part d'humanité qu'il contient est seule en cause. L'Église connaît la faiblesse des humains, même de ceux qui ont le don de prophétie et sont traversés par le souffle : elle ne se sent nullement ébranlée par quelques incohérences ou quelques aberrations de plus ou de moins.

Que le Pentateuque ne soit pas de Moïse, qu'il soit d'un

bout à l'autre une œuvre de compilation — et la preuve en est dans les doubles ou triples récits, les multiples éditions de lois se rapportant au même sujet — ce résultat, à peu près établi, n'enlève rien à l'élément divin qui en est l'essence. Pour le croyant le souffle de Dieu remplit l'œuvre, quel que soit le *procédé* employé par le créateur pour se révéler aux hommes et pour maintenir dans le temps cette révélation.

De toute évidence, le livre échappe à notre mentalité de modernes. Il n'a pas l'homogénéité que l'on exige aujourd'hui pour attester l'unité de composition, et notre respect presque superstitieux du texte s'effare des variantes et des interpolations librement introduites à chaque page, presque à chaque ligne de la Bible. Mais l'étude la plus élémentaire de *folk lore* nous fait voir comment le peuple traite le livre et cela est vrai de tout l'Orient, surtout antique. L'œuvre ne vaut que par elle-même et non par l'auteur dont nul à peu près ne s'occupe. Au lieu de s'attacher scrupuleusement à la forme, instituée une fois pour toutes, on transforme et on brouille, sans trop de façons. C'est un peu le bien de tout le monde, comme ces chansons qui fleurissent aux lèvres et dont on a oublié le *trouvère* fruste. Chacun y ajoute son couplet, ou l'y retranche. Aucun souci de la reproduction littérale des mots quand on les copie... On a pu faire dire aux lèvres saintes : il n'est pas plus difficile à un impie de pénétrer dans le ciel qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille. Et il s'agit d'un câble, καμέλος et non κάμηλος. Et les rires fusent, aux dépens du livre saint. C'est qu'on ne sait rien de ce livre singulier, unique au monde, produit de la collaboration de Dieu et des hommes, en un temps qui n'est plus le nôtre, et qui contient cependant une vérité valable pour nous, malgré la symbolique vieillie dont il faut la dépouiller.

Toutefois, il est encore des croyants (1) qui, à la suite de Bossuet, considèrent les Ecritures comme « conservées avec

(1) Ils sont la majorité. Les aventureux dont je parle ici font peur.

tant de religion qu'on n'a pas cru devoir sans impiété y altérer une seule lettre ». Et forts de cette conviction, ils prétendent justifier le tout du livre Saint en torturant les textes scripturaires, pour les mettre d'accord avec les données de la science moderne (1). Tout cela est aussi puéril que l'argumentation voltairienne, qui reproche aux Ecritures de contenir des erreurs en matière de sciences naturelles, ou des inexactitudes en matière d'histoire. Le débat est bien autrement grave entre l'exégèse rationaliste et les défenseurs actuels de la théopneustie qui ont délibérément accepté le terrain de leurs adversaires, dussent-ils, comme l'abbé Loisy, encourir les foudres ecclésiastiques. Il s'agit de savoir si les livres saints sont des choses purement humaines, dont on peut pénétrer le tout avec les méthodes de la critique rationaliste ou s'il n'y a pas un élément de collaboration divine qui nous empêche d'arriver à l'essence mystérieuse de ces Ecritures...

Et la discussion reprend à propos de toutes les communications de Dieu à ses créatures que l'Eglise admet au cours des âges, dans les conciles en particulier. Les mêmes hommes qui ont fouillé en tous sens le Pentateuque, montrant la complexité infinie des problèmes qu'il soulève et l'inauthenticité, plus que probable, de Moïse, promènent leur loupe dans les papiers jaunis qui retracent les délibérations des évêques, réunis sous les auspices de l'Esprit Saint, et triomphent de tant de faiblesses et de contradictions. Ici encore ils ne voient que la part humaine et nient le reste, la part de Dieu. Et les mêmes hommes qui ont cru au souffle emplissant les rédacteurs du Pentateuque — multiples,

(1) Voyez à ce propos le livre très répandu de Constantin James, *la Création*. L'œuvre a pour objet de calmer les troubles que Darwin pourrait introduire dans les âmes si bien pliées à la discipline de Moïse. L'inerrance absolue de la Bible, en matière scientifique, s'y étale d'un bout à l'autre, avec une audace qui stupéfie. Cf. Lenthéric, *l'Homme devant les Alpes* et son commentaire des sept jours de la création.

puisque Dieu l'a voulu ainsi, ignorants par rapport à nous, puisque Dieu n'a pas jugé bon de donner dès l'abord le livre absolument vrai, la révélation totale de lui-même — font ici encore bon marché des circonstances et des détails pour ne tenir compte que de l'inspiration divine *par qui toute misère humaine s'efface*.

Faut-il l'avouer ? La tradition constante du catholicisme est en faveur de nos prétendus révolutionnaires, et l'Eglise, obstinée dans le dogme de l'inerrance absolue, ferait courir le plus grand danger à la logification dont elle a la garde. Les Pères n'ont jamais défendu la thèse d'un auteur ni d'une rédaction uniques pour chacun des livres assez disparates qui constituent la Bible. Et l'exégèse catholique qui s'autoriserait de l'encyclique *Providentissimus Deus* pour nier les résultats à peu près incontestables de la critique rationaliste mettrait en péril la foi. Il suffit à l'Église de reconnaître avec les novateurs, en réalité les seuls fidèles à la tradition des Pères, que la Bible est une œuvre divino-humaine, le Verbe incarné, pourrait-on dire, comme plus tard le fut le Christ. Dieu, pour des raisons que la raison ne connaît pas, est toujours descendu jusqu'à nous pour se révéler, au lieu de nous élever jusqu'à lui, ce qu'il eût pu faire. Et de même que le fils de Dieu est devenu un être vivant du temps d'Auguste, homme en tout sauf le péché, suivant la formule connue, le Verbe qu'il lui plut de manifester une première fois sous forme de livre s'est matérialisé en écrits semblables à ceux de l'antiquité, l'*Iliade* et l'*Odyssée* par exemple, — sauf les erreurs. Tout est donc vrai dans la Bible, comme l'affirme une fois de plus l'encyclique, et l'inerrance des Livres saints ne saurait être contestée par aucun catholique digne de ce nom. Mais les auteurs inspirés ont, sans le savoir, coulé cette vérité dans les symboles de l'époque et se conformant aux procédés littéraires en usage autour d'eux, ont traduit la vérité divine d'une façon conforme à l'opinion courante et aux traditions de leur race.

*
* *

Le Pentateuque ainsi morcelé selon les pressentiments de Richard Simon, contient donc sous une forme extraordinaire à nos mentalités modernes la première alliance. Le germe dont parlait Loisy va se développer suivant une direction tout aussi extravagante au point de vue de notre raison et constituer l'ensemble des dogmes théologiques dont les derniers ont été promulgués au concile du Vatican.

La théologie peut être définie une adaptation continuelle de la pensée de Dieu, révélée d'une façon mystérieuse, aux divers états d'esprit par lesquels passe l'humanité. A l'origine, elle a donc eu à s'exprimer dans une langue presque enfantine. On ne saurait, sans les avoir sondés un à un, imaginer la puérilité des hymnes du *Rig-Véda*, qui sont le document littéraire le plus archaïque de notre race, balbuties de la mentalité plus encore que de la parole. Quelque chose de ces enfantillages se retrouve dans les débris dont est faite la compilation du Pentateuque. Et les gens qui raillent en voyant la pensée de Dieu ainsi rabaissée devraient songer que suivant les temps elle s'exalte et se moule dans les formes mentales les plus hautes, celles qu'il leur est souvent difficile d'atteindre eux-mêmes, malgré leur rationalisme...

Rudyard Kipling a intitulé un de ses romans : *la plus belle histoire du monde*. Ce serait, d'après lui, les souvenirs d'une âme qui a passé par une série de métempsychoses et à qui les maîtres de la destinée, fermant et ouvrant la porte à chaque mort, n'ont pas, à diverses reprises, fait boire l'oubli de l'une à l'autre. Il est donc resté, dans l'ensomatose actuelle, des hantises du passé qui s'entrelacent aux actions d'aujourd'hui, mais tout cela reste en suspens, dans le doute qui s'épand soudain et emporte le conte dans ses rafales... Je crois que la plus belle histoire du monde serait celle de la révélation. A des stades divers de l'évolution humaine, la

pensée de Dieu est venue sous les formes les plus disparates, tantôt livre, tantôt homme, tantôt langues de feu, confirmer ce qu'elle avait laissé voir d'elle-même au Sinaï et renforcer par un surcroît de lumière la foi qui, saisie déjà par la ténèbre, hésitait... Entre ceux qui croient aveuglément, ne contemplent dans le dogme que la force éblouissante de Dieu et ceux qui nient, non moins aveuglément d'ailleurs et n'y découvrent que l'irrémédiable faiblesse de l'homme, sont les conciliateurs auxquels je faisais allusion plus haut. Ils voient dans la suite de ces révélations et non pas seulement dans la Bible une œuvre divino-humaine, la collaboration de deux ordres de choses, dont les détails constitueraient *la plus belle histoire du monde*. Mais ici encore le récit risque de demeurer en suspens et d'être entraîné, dès les premières lignes, dans les vagues de nuit et de doute...

*
* *

On peut l'ébaucher toutefois, par fragments, par éclats de lumière qui semblent à chaque fois jaillir du mystère et y rentrer, comme les réminiscences de métempsychoses... Une première révélation s'est donc faite, par le texte mystérieux, demi-humain, demi-divin, le Pentateuque. Une idée est entrée dans les âmes qui ne s'en ira plus désormais, celle d'un Dieu unificateur qui tient sous sa dépendance toutes les créatures éparses et exige d'elles un perpétuel retour à Dieu — rappelant par plus d'un côté la communion des mystères grecs. Cette union mystique de l'Un et de tous par la prière se produit d'abord un peu partout, sur les hauts lieux, plus voisins, semble-t-il, du siège de Dieu, puis, sous l'influence des habitudes rituelles qui se fixent, un temple s'érige où, dans l'arche mystérieuse, enclose au Saint des Saints, reposera le livre de la Loi. Et tous y viendront consommer l'acte d'adoration qui les absorbe de nouveau en l'Etre un. De là chez Israël, une exaltation farouche contre tout ce qui n'est pas la communion des élus, tout ce qui n'a point de part à

la parole, pain céleste, contenue au tabernacle, tribus idolâtres qu'on écrase, empires oppresseurs par qui on est entraîné au loin, comme en de formidables ouragans.

Or la parole tombée dans le livre divin va se compléter, la logification du cosmos que Dieu a, d'un mot à peine, suggérée à ses créatures, va s'éclaircir. Une seconde révélation se prépare qui cette fois sera apportée non plus par un livre mais par un être de chair, mi-divin, mi-humain lui aussi. Et la voix de celui-ci, du haut du Golgotha, retentira plus loin que du haut du Sinaï. La communion à laquelle il appellera désormais les hommes, en leur donnant symboliquement son corps à manger, sera plus vaste que la première. La seconde alliance ne s'adressera plus seulement à ce peuple élu entre tous, Israël, elle s'étendra à l'humanité entière, sans distinction de race, à toutes les créatures qui portent au visage le reflet du créateur, au cœur une étincelle de sa pensée...

Et pendant des siècles, l'idée de cette seconde révélation se forme dans les âmes, anxieuses de voir les ténèbres un instant dissipées par la parole de Dieu, se refermer plus tragiques que jamais, devant l'énigme des destinées Un jour vient où elle se réalise et se fait chair et l'on voit alors un spectacle inattendu : l'homme-Dieu accepté par quelques-uns à peine et renié par la plupart. Ceux-ci repoussent cette seconde alliance qu'on leur propose et s'en tiennent à la première. Ils n'ont foi que dans la Livre-Dieu. De là une scission dans Israël. Les uns s'attachent à la parole nouvelle, illumination, leur semble-t-il, de la pensée primitive, l'union de l'un et de tous telle que les livres saints confusément la recèlent. Les autres ne voient là que supercherie. Christ n'est pas venu, pour relier une fois de plus les créatures à Dieu. Il n'y eut jamais qu'une révélation au monde, celle du Sinaï et le livre inspiré est le seul lien du Multiple à l'Être surnaturel qui s'est dit l'Un. Aussi Israël qui repousse les nouveautés comme diaboliques et non divines, s'hallucine dans la forme et peu à peu, envahi par la superstition du

mot, sombre dans les aberrations de la Cabale, tandis que la pensée, fécondée par le Christ, se développe et, de plus en plus vivante, conquiert le monde...

Le mystère, pour l'Homme-Dieu, est donc le même que pour le livre divin, et les mêmes adversaires que nous avons vus aux prises à propos du Pentateuque, se retrouvent avec les mêmes armes dans la bataille autour du Christ Il y a les partisans de l'inerrance absolue de la Bible, proclamant l'accord éblouissant des deux Testaments, ahuris de voir que les Juifs aient autrefois fermé les yeux et se soient aveuglés au point de nier l'évidence, la réalisation, mot pour mot, de toutes les prophéties qui flambent dans les livres de l'ancienne alliance (1). Il y a, par contre, les tenants de la critique rationaliste qui débrouillent à leur façon la suite des prophéties messianiques, puis l'apparition suspectée, au sein d'Israël, de ce Jésus qui répond trop bien à ce qu'annonçaient les livres. Ils font en conséquence du prétendu fils de Dieu un homme, *incomparable* si l'on veut, mais un homme, comme tous les autres, et le dépouillent de l'élément divin qui est la moitié de son essence, comme ils l'avaient fait du livre.

Entre les deux, acceptant les résultats de la méthode historique, mais sans abandonner toutefois la divinité du Christ, sans cesser de croire au souffle qui déborde en lui comme il avait déjà empli le livre, se tiennent l'auteur des « livres rouges » et les novateurs ou prétendus tels contre qui a été dirigée l'encyclique *Providentissimus Deus*... L'Eglise en effet a peur de pactiser avec ce qu'elle a si longtemps accablé de son ironie transcendante, la science humaine, et qu'elle a

(1) Des trois parties qui constituent le *Discours sur l'histoire universelle*, la seconde, à peine lue de nos jours, est cependant la plus importante pour Bossuet, car elle est le pivot de l'histoire mondiale telle qu'il l'entend. Elle prouve lumineusement, pense-t-il, la concordance des deux Testaments, de ce qui a été promis et de ce qui s'est réalisé. Richard Simon venait à peine d'esquisser quelques doutes et Bossuet qui ne l'ignore pas, ferme les yeux, ainsi que les Juifs de jadis, mais au désaccord et non plus comme eux à l'accord.

épargné, un peu par pitié, alors qu'elle était toute-puissante et pouvait imposer, sans donner de preuves, la science divine, dérouler aux yeux de tous la merveilleuse Raison du Créateur, fût-elle l'absurde pour la pauvre raison des créatures. Battue en brèche, elle s'en tient à Bossuet et veut ignorer dans son isolement superbe Richard Simon et tout ce qui a suivi. J'ai dit plus haut comment l'abbé Loisy en particulier lui rendait, malgré l'excommunication dont il risque d'être frappé d'un jour à l'autre, le service de lui retenir beaucoup d'âmes, à demi-détachées d'elle par son intransigeant parti-pris de négation. Puisqu'on est la vérité, l'incontestable perpétuité de la révélation, peut-on craindre quelque chose d'un adversaire tel que la raison humaine, reflet affaibli de la raison divine? Pourquoi, du moment qu'on a consenti dès la première heure à des apologétiques et qu'on a abaissé le dogme jusqu'à discuter avec la pensée enténébrée des hommes, adopter aujourd'hui, où l'éternel ennemi s'exalte dans son orgueil, une attitude contraire, s'envelopper dans ses affirmations, les faire plus absolues et plus tranchantes qu'elles ne l'ont jamais été?

La vie de Jésus n'a-t-elle été qu'une supercherie vécue, de même que le Pentateuque une supercherie écrite? Jésus-Christ est-il un apocryphe au même titre que la compilation d'Esdras? Telle est la thèse rationaliste, celle qui supprime l'élément surnaturel tout au long de l'histoire de la révélation, et qui après avoir appliqué à la Bible une méthode d'exégèse identique à celle de l'*Iliade*, traite la vie de l'Homme-Dieu comme celle de César par exemple, au point de vue purement historique.

Le messianisme est sorti chez Israël et s'est épanoui, nous dit-on, comme une fleur de souffrance. Ce fut la protestation des cœurs endoloris, au dehors par le poids de l'étranger et de l'impie, toutes ces nations idolâtres qui les broyaient de toutes parts, au dedans par l'iniquité des puissants et des riches. Soudain une espérance fait étinceler les âmes. Et les prophètes, à l'envi, annoncent le châtiment des

races impies, la ruine des empires, l'écroulement de tout l'ordre créé jusqu'ici et qui satisfait si peu les consciences, l'ère de l'Eternel, un avenir flamboyant de joie et de paix. Tandis que les autres peuples mettent l'âge d'or à l'origine et se lamentent des ténèbres toujours plus envahissantes, Israël le transporte dans le futur. Le soleil de la race éclaire les jours qui ne sont pas encore, au lieu d'être englouti à jamais dans les jours troubles du début.

L'idée d'un Messie distinct n'apparaît clairement pour la première fois que chez le prophète Joël. Avec Michée, qui vient ensuite, sa nature se dévoile un peu plus. Le Messie sortira du pays natal de David et sans doute de sa race, ce que presque aussitôt confirme Isaïe qui en fait, sans les hésitations de son prédécesseur, un rejeton de David. Tous s'accordent à voir en lui un roi et un pontife triomphant, apportant une parole nouvelle par laquelle l'ancienne alliance de Dieu et d'Israël, conclue au Sinaï, sera plus solidement renouée. Et Jérémie fait déjà parler le prophète. S'élevant au-dessus de l'imagination matérielle de ses contemporains, il lui prête ces mots : « Je mettrai ma loi au-dedans des hommes. Je l'écrirai dans leur cœur. Tous la connaîtront sans avoir besoin de maître. » Ainsi s'ébauche déjà le caractère de l'alliance nouvelle. La loi ne retentira plus aux oreilles, et ne sera plus inscrite sur les tables de marbre. La révélation s'éclairera toute seule au dedans des consciences, sans qu'il soit besoin de la fantasmagorie d'un Sinaï nouveau. Qui parle ainsi ? Dieu lui-même, dont le souffle passe et repasse dans les esprits et vient à nous à travers les voix désordonnées des prophètes, disent les catholiques. Les rationalistes ripostent : Les hommes eux-mêmes qui saignent et s'exaltent et par leurs vœux appellent un avenir qui sera, à force d'être invoqué, par *la puissance prestigieuse des mots...*

Des mots échappés au hasard des espérances, et aussi des accès de détresse, et par eux l'avenir se transforme. Un être viendra tôt ou tard qui s'appliquera, de bonne foi ou non, tout ce qu'ont clamé les prophètes, et vivra comme il a été

prédit bien des siècles avant. De là cette concordance fulgurante dont Bossuet, et tous les croyants à sa suite, s'émerveillent, et qui laisse sceptiques les rationalistes d'aujourd'hui à l'égal des Juifs d'autrefois.

Voici venir en effet la prophétie du second Isaïe, celle d'un Messie, fils de David assurément, toutes les voix s'accordent sur ce point, mais non plus triomphal, rayonnant de gloire, pulvérisant pour l'exaltation d'Israël les races impies qui ont si longtemps opprimé les battements de son cœur, ivre de Jéhovah. Le fils de David, l'oint du Seigneur, est un faible, un être de douleur qui prend pour lui tous les maux de la nature et plie sous le faix, quand il va à la mort, abreuvé de fiel, victime expiatoire des péchés de tous.. Y a-t-il, en cette prophétie si étrange, quelque infiltration des idées dionysiaques dans Israël ? La *passion*, si nettement attribuée à celui qui sera le Messie, n'est-elle pas un peu le dépècement de Dionysos-Zagreus, transporté dans un monde nouveau ? L'alliance de Dieu et des créatures se rêve déjà et va bientôt s'accomplir sous forme d'omophagie, ainsi qu'aux mystères helléniques. L'Un dit déjà au Multiple : Buvez et mangez, ceci est mon sang, ceci est ma chair. Pourquoi cette vision du Messie lamentable, déchiré par tous, en des âmes qu'affolaient les destinées orgueilleuses de leur race ? D'où éclate ce sanglot, ce cri des ténèbres au milieu des chants de triomphe qui annoncent la venue du fils de David, dans un avenir de flammes?.. Surprenons-nous là le point de rencontre des mentalités helléniques et judaïques, des deux pensées d'unification, si distinctes dans leur origine, et qui vont cependant se fondre en se matérialisant, dans la vie de Jésus ?

Toujours est-il que cette prédiction du second Isaïe s'est faite chair et non pas les autres qu'escomptait l'orgueil d'Israël. Le Jésus qui se présenta un jour comme le Christ, l'oint du Seigneur des prophéties archaïques, s'est vraisemblablement attaché à réaliser en sa personne tous les traits du type du sacrifié tracés par le second Esaïe. Et l'argumentation qui semblait irrésistible à Bossuet s'écroulerait par là même. Christ ne serait, comme le veulent les rationalistes, que l'imposteur ou l'halluciné s'attribuant la prophétie flottante et souffrant jusqu'à en mourir pour la joie paradoxale de matérialiser une abstraction — si l'exégèse maudite, celle des « livres rouges » proscrits par tant de catholiques cependant, ne barrait pas la route aux négations tranchantes. Tout est vrai peut-être dans ce qu'on nous a conté de la vie terrestre du Christ, il a eu ses défaillances comme le Pentateuque a ses incohérences, mais en l'un comme en l'autre quelque chose de divin resplendit, au travers de toutes les misères. C'est l'Un dont la volonté mystérieuse révèle une fois encore son essence en se baissant par des moyens incompréhensibles pour nous, jusqu'à la faiblesse de l'intellect qu'il nous a donné. Et plus d'un mystique — je ne citerai que Kierkegaard — reconnaît à cette bassesse, à cette absurdité de communications adoptée en toutes circonstances par le Très-Haut dans ses rapports avec nous, la divinité, la marque de la vérité lumineuse dont le chrétien prétend avoir le privilège.

La prophétie du second Isaïe s'élimine bientôt entre celles sans nombre, plus ardentes et mieux accueillies de tous, qui prononcent la gloire future du fils de David. Et c'est pourquoi l'orgueil d'Israël repoussera le Messie souffrant, attendra celui qui doit venir dans la splendeur des flammes. On discute déjà sur son essence métaphysique, et les Apocalypses qui se répandent de plus en plus cherchent à fixer théoriquement la nature de cet être intermédiaire entre l'Un et le Multiple, qui doit concilier dans sa substance l'inaccessibilité de Dieu, si fortement ancrée dans la pensée judaïque, et la mission matérielle dont il est investi. Car Dieu, qui s'est abaissé une première fois à l'homme sur le Sinaï, ne daigne pas cette fois tomber si bas, jusqu'à assurer lui-même son règne sur la terre et le triomphe d'Israël sur les autres races.

On voit dès lors la complexité des problèmes que soulève

la christologie et qu'il est impossible de résoudre, ainsi que les difficultés du Pentateuque, avec l'exégèse rigoureusement catholique ou rigoureusement rationaliste. L'une admet que Dieu parle par la voix de ses prophètes, et que tout, dans la minutie des détails, s'est vérifié, quand il lui plut de descendre une seconde fois vers les choses et que le Verbe se fit chair. L'autre prétend que les prophètes, annonçant le Messie à pleine voix, ne faisaient qu'obéir au cri de l'immuable justice qui est en tous les cœurs. Ils raisonnaient syllogistiquement si l'on peut dire: Tout est mal ici bas — Or tout doit être bien — Donc tout sera bien. Et les clameurs, de l'horizon farouche, appelaient à elles, comme les misérables qui hurlent dans la nuit, le soleil de justice, si lent à paraître. Il sera, proclamaient-ils, et il fut, par la force même des désirs qui l'évoquaient.

Un homme vint, qui se donna tout à coup au milieu de mille, pour celui qu'on attendait, et les preuves qu'il apportait de sa mission, adaptées à la mentalité des gens de cette époque — miracle ou possibilité d'interrompre la séquence des phénomènes, martyre ou offre de verser son propre sang pour justifier les idées que l'on profère — parurent convaincantes à quelques-uns, quoique repoussées par la plupart. Les catholiques ne voient que l'élément divin et dédaignent l'humanité de la vie de Jésus, qu'ils *transfigurent* d'un bout à l'autre. Les rationalistes ne veulent percevoir que l'élément humain, et méconnaissent la divinité de cette existence dont on cherchait, depuis le temps des Apocalypses, la formule métaphysique et qui ira s'éclaircissant ou s'enténébrant de plus en plus, selon le point de vue.

Or, les deux solutions, également tranchantes, passent à côté de bien des possibilités. Plus près de la christologie catholique est la doctrine qui fait du Christ un héros de l'abstraction, le produit de ces énergies mystérieuses qui mènent le cosmos et sont peut-être les décrets matérialisés de la volonté de Dieu, pris pour le vrai absolu. Le Messie sortit du chaos des prédictions, tel qu'il devait être pour

l'époque où il parut, stade de cette vérité qui se déroule et se formule en des christs successifs, expression de la multiplicité qui se noue dans l'Un et presque aussitôt se dénoue en vue de synthèses plus hautes... Plus près de la christologie rationaliste est la doctrine opposée qui nie ces énergies sourdes d'où naissent les héros, tout le panthéisme fantastique dont Hegel a donné le signal en histoire, et ne tient compte que du concret, des individualités errantes ballottées dans un perpétuel illogisme, en qui tremblotent en certaines heures des lueurs étranges, venues peut-être de l'au-delà. Et ces êtres entrent dans les formules que le hasard — à moins que ce ne soit une volonté surnaturelle — fait flotter dans les âmes, et leur vie réalise, sans qu'ils aient eux-mêmes conscience de leurs actes, ce qui fut prophétisé abstraitement par d'autres. Nul, et moins encore que tout autre celui qui s'investit d'une mission, ne peut dire s'il l'a reçue d'une voie surnaturelle, ou s'il la tient du caprice de ses instincts ou encore des légendes qui peuplent son milieu et veulent se concrétiser par lui...

L'orthodoxie a balayé ces doctrines troubles et a apporté dans la résolution de l'énigme christologique le même esprit de décision qu'à propos du Pentateuque. L'Église en effet a sa raison d'être dans l'affirmation, sans réticences, de ce qu'ont nié les rationalistes, la divinité du Christ, d'où la concordance des deux Testaments fondée sur le dogme de l'inerrance de la Bible. Elle n'est elle-même que la continuité de la parole divine, apportée par le Christ, et qu'elle s'est arrogé le droit, en dépit des schismes innombrables, d'interpréter par son magistère. La divinité de Jésus fait éclater de toutes parts l'enveloppe d'humanité qu'il a prise pour parler aux hommes, de même que le souffle, qui nous communique son frisson d'un bout à l'autre du livre merveilleux, fait évanouir la symbolique d'aberration dont Dieu s'est revêtu à dessein, pour éclairer les primitifs à qui il daignait descendre. Et c'est pourquoi le catholicisme du Vatican ne devrait pas, puisqu'il est le dépositaire du Verbe

divin et qu'il en éclaire à son gré les mystères, excommunier ses défenseurs qui appuient un peu trop sur l'humanité de l'homme dieu, après celle du livre-dieu, mais pour mieux en faire ressortir l'élément surnaturel, irréductible à toutes les méthodes rationalistes.

Faiblesse de l'homme qui gémit et doute, dans l'agonie de Gethsémani, incohérence du livre où s'enflent les chiffres et mentent les légendes. Qu'importe-t-il à la foi de les avouer dans l'un comme dans l'autre, au lieu de s'obstiner dans la thèse de l'inerrance absolue, qui choque le bon sens le plus élémentaire? Dieu s'est traduit une première fois dans le livre, comme il lui a plu et comme il convenait alors à cette époque (1). Il s'est révélé une seconde fois, dans la personne de son fils, ainsi qu'il l'a jugé bon, pourrait-on dire de nouveau, et que les circonstances le permettaient d'ailleurs. L'homme que fut le Christ a eu dans les heures de prospérité des sursauts d'orgueil et dans celles de détresse des appels désespérés à travers la nuit, et ses adversaires les exploitent pour lui refuser le cachet divin, mais l'argumentation rationaliste ne vaut pas mieux pour l'homme que pour le livre. Dieu s'est communiqué à ses créatures dans l'une et l'autre alliance, sous une forme qu'il a humiliée à dessein. Son essence énigmatique, dévoilée sans précautions, eût aveuglé les yeux frêles qui se fiaient à lui...

En quoi consiste au juste la révélation nouvelle, apportée aux hommes par le Messie, et en qui les chrétiens ont vu l'alliance nouvelle, niée jusqu'au bout par les Juifs? Il est vraisemblable que cette fois l'Un a cessé de se dire le dieu d'une seule race qu'il convient d'adorer sur la colline unique de Sion. Les paroles qu'il prononce par la bouche du Fils

(1) Voir à ce propos les théories curieuses du P. Durand, du P. de Hummelauer et de bien d'autres qui essaient présentement, dans le peu de liberté que laisse l'encyclique *Providentissimus Deus*, de dégager la vérité éternelle de la Bible de la mystérieuse gangue d'aberrations qui la contient.

de l'Homme, qui est aussi le Fils de Dieu, substance intermédiaire, mal éclairée encore, entre les deux principes contradictoires, l'unité et la multiplicité, s'étendent bien au-delà du cercle de la communion israélite, à l'humanité tout entière. Les prophètes n'ont point menti, quand ils jetaient leurs appels farouches dans la nuit et dans leurs prunelles d'extase, voyaient tous les peuples de la terre affluer à l'autel de Jéhovah. De là cet universalisme de la loi nouvelle qui s'éclaire dans toutes les consciences, cette communion où peuvent aspirer toutes les nations. Et les Juifs s'aperçoivent avec terreur que s'ils reconnaissent pour l'Oint du Seigneur, le roi vers lequel ils halètent depuis quatre siècles, cet homme dont le geste panthéistique embrasse le cosmos tout entier, ils ne seront plus le peuple élu.

Ajoutez à cela que le Christ a trop bien entendu la parole profonde de Jérémie. Ce n'est pas une royauté d'or et de gloire que la sienne. Il le dit lui-même : Ἡ Βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Tels sont les termes mêmes dans lesquels il affirme le caractère intemporel de sa mission. Et Israël ne veut pas renoncer à son particularisme, et pas davantage à ses espoirs de domination universelle. Opprimé depuis tant de siècles, il ne veut croire qu'au Messie dont l'arrivée se fera dans les rafales et par qui les nations seront bousculées et non pas à cet être doux et faible qui étend les mains vers tous, vers le peuple élu comme vers les Gentils, et par instants doute de lui-même, de ce *pouvoir d'unification* que Dieu a mis en lui. Car les textes impliquant que le Christ ait eu conscience de sa mission universelle apparaissent tardivement dans les Évangiles (1).

Ceux de Matthieu et de Marc sont encore imprégnés de particularisme juif... La prédication ne sort pas, dans la

(1) Ici encore comme pour le Pentateuque, l'exégèse rationaliste a institué une chronologie entre les matériaux qui sont entrés dans le travail final de compilation, et l'exégèse catholique aurait mauvaise grâce d'opposer à ces résultats, à peu près inattaquables, les négations absolues dont elle est coutumière.

pensée du maître, de la Judée. Promesse est faite aux douze apôtres de douze trônes dans le ciel, pour les douze tribus d'Israël. Ce n'est que dans le troisième Evangile et dans les Actes des Apôtres, sans doute à la suite des succès inespérés de la parole nouvelle, qu'apparaît, nettement imposée aux apôtres, la mission de répandre à travers les Gentils le concept panthéistique de communion en un Dieu unique, qui donne sa chair et son sang pour nourrir les hommes. Christ est mort sur la croix pour tous, y compris les Gentils. Il faut se hâter si l'on veut baptiser toutes les nations, avant le retour du fils de l'Homme « sur les nuées ».

Ainsi, durant toute la période dite apostolique, l'abîme se creusera de plus en plus entre Israël qui a crucifié le Messie de souffrance et d'humiliation et s'enferme jalousement dans l'alliance ancienne, faite pour lui seul, et les nations, qui de plus en plus effacent toute distinction de races, communient dans la chair sanglante de Jésus et concluent avec Dieu cette alliance nouvelle qu'il lui a plu d'étendre au-delà de son peuple élu. Baur, le premier peut-être, a étudié les conditions humaines de cette propagande qui devait, profitant de l'unification matérielle des Romains, conquérir mystiquement à l'Un la multiplicité indéfinie des âmes. C'est avec Paul seulement que le christianisme se fait décidément anti-judaïque et que la scission est complète entre les croyants de l'ancienne et de la nouvelle Alliance. Alors seulement l'espoir s'évanouit, chez les apôtres, de ramener à eux les sectateurs de l'antique Loi. Ils les laissent donc s'enfonçant dans leur erreur qui est devenue, par la mort du Messie, un crime, et plus obstinés, à mesure que l'ombre du Christ crucifié s'efface de la terre, à ne voir la vérité que dans le Livre et l'imposture dans l'Homme, qui s'est dit le fils de Dieu. Ils vont aux nations, et quittent Sion, cité de communion restreinte, pour la synthétique Rome qui sera le siège de l'unification nouvelle.

*
* *

Dès lors, pour ceux qui ont eu la foi, la parole de Dieu va s'éclairer de jour en jour. Christ l'a dit: la révélation sera intérieure. Plus de Dieu étincelant parmi les éclairs. Les Juifs, attardés au concept d'une révélation extérieure, se lasseront d'attendre le Messie de leur rêve qui darde la foudre sur les ennemis d'Israël. Bientôt dispersés par la violence, ils iront un peu partout traîner le remords d'avoir méconnu la Vérité, quand elle leur apparut sous la figure si douce du Christ. Un ensemble de dogmes est extrait de ces discours sans nombre, semés par le Christ dans les âmes de ses disciples. Et le souffle qui a abandonné le peuple juif, désormais attaché à sa vieille et sèche loi, remplit ces apôtres et leurs suivants immédiats. Le dogme ténébreux encore, imprécis tant que le Christ a parlé, va prendre avec ses successeurs, durant les premiers siècles, une extension énorme, et bientôt l'Eglise se constitue, qui s'attribuera pour mission de répartir aux fidèles la nourriture de vérité, comme jadis Christ donnait sa chair et son sang. Elle se réservera le dépôt des dogmes contenus dans les Écritures, enrichi par la révélation des Pères après celle des Apôtres. De siècle en siècle, aux heures où le doute viendra sur quelques points assaillir les consciences, les évêques se réuniront en concile, et ayant invoqué l'Esprit saint qui ne cesse pas de souffler depuis que les nations ont cru à Christ, ils rédigeront sous forme de symboles les développements qu'a pris la pensée d'unification, primitivement si trouble dans ses détails.

Mais des protestations ne tardent pas à s'élever. Ce mode de révélation tout intérieur, qui ne s'enveloppe pas du prestige des éclairs, est suspecté çà et là. La douceur surnaturelle du Christ, attestée d'ailleurs par les miracles et le martyre — ce dont on ne pourrait douter dans cette période logique — a tenu lieu de la fantasmagorie d'orage à laquelle

s'attachait la première révélation. Mais désormais la parole de Dieu se manifeste par un élan des âmes soit isolées, soit assemblées en concile. Et bien de ceux qui n'ont pas eu part à l'exaltation, et qui de sang-froid discutent les éclaircissements du dogme proposés — ou plutôt imposés par l'Église, se cabrent et n'acceptent plus son magistère. Tels les Juifs qui jalousement s'enferment dans la première Alliance et méconnaissent la seconde. Ceux-ci accueillent la seconde, mais de toutes leurs forces repoussent ce mode nouveau de communication que l'Église, constituée à la fin de la période apostolique, prétend accaparer pour elle seule. On sait en effet combien elle a fulminé contre les mystiques qui osaient, sans son intermédiaire, aller d'un élan ineffable jusqu'à Dieu. Cette troisième révélation qui se perpétue jusqu'à nos jours, et dont le concile du Vatican a été la dernière notification — le pape dès lors, proclamé infaillible, a mission de relier les créatures à l'Un créateur et d'apporter ici bas sa parole — est niée, au long des siècles, par une série de penseurs qui prendront au seizième siècle seulement le nom de *protestants*, ou de réformés, l'étiquette importe peu...

La plus belle histoire du monde, jusqu'ici, se ramène à l'action d'un livre, puis d'un homme. Les conditions humaines élucidées, si piteuses qu'on les suppose, l'élément divin persiste. Et les âmes religieuses ont toujours la ressource de proclamer, quand le rationalisme met en lumière la misère des moyens de Dieu : Dieu s'est humilié à dessein pour communier avec nous qui sommes si bas. Mais voici une façon nouvelle pour Dieu de transmettre aux créatures le secret de son essence. Il souffle dans les êtres seuls qu'un geste rituel, le sacrement, a investis de ce pouvoir. Et dès lors, entre les croyants qui aspirent à lui de toute leur âme et l'Un, jadis épandu à tous par le livre-Dieu, par l'Homme-Dieu, s'interposent des êtres mystérieux qui se disent divins, continuateurs du Christ, et qui sont manifestement des hommes par leurs misères et leurs ignominies. Et

cette divinité qu'ils s'attribuent ; ils se la passent de l'un à l'autre par des cérémonies magiques...

Le protestantisme, au sens propre du mot, a éclaté seulement au seizième siècle. C'est une explosion de révolte des âmes devant le *commentaire*, le formidable amoncellement verbal qui avait recouvert, durant tout le moyen âge, le texte évangélique où la seconde Alliance, et par suite l'essence du dogme chrétien, étaient contenues dans toute leur pureté. Le succès d'une telle rébellion contre le mystère de l'Église s'explique par la conception très particulière de la vie qui prédomine à cette époque, dite de la Renaissance. Au lieu de voir l'idéal en un perpétuel processus dirigé vers ce qui n'est pas encore, dans le sens des finalités indistinctes de l'avenir, le seizième siècle le voit en un retour brusque au passé, une purification, semble-t-il, de tout ce qu'une période de folie a accumulé autour de la vérité primordiale, jusqu'à la faire disparaître. Et c'est la vie rétrospective qui hante alors les esprits les plus élevés, celui d'un Ronsard comme celui d'un Calvin, tous déterminés à revenir aux sources, à vivre de la seule vie véritable, celle d'avant les aberrations du moyen âge.

Le protestantisme ainsi entendu est le dernier terme d'une série de révoltes et de tous les noms souvent bizarres, qu'ont pris dans les siècles les réformés avant la lettre, le plus justifié peut-être est celui de Cathares. C'est une κάθαρσις en effet que prétendent opérer ces âmes, inquiètes soudain devant le développement mystérieux que les hommes donnent à la parole primordiale du Christ. Elles sont en face d'une logification du cosmos garantie de double façon, d'abord par l'accord merveilleux avec celle que l'Un lui-même fit connaître une première fois du haut du Sinaï, puis par les miracles qu'accomplit sans discontinuer celui qui se dit investi par l'Un pour révéler une seconde fois la bonne parole, et par la mort dont il couronna sa mission, par ce martyre jugé à l'époque la preuve par excellence, celle dont nul n'a le droit de douter. Et voilà que cette logification s'épais-

sit de métaphysique abstruse. De plus en plus s'enveloppent de ténèbres et la nature de Dieu et les rapports de Dieu à l'homme, de l'Un au Multiple, que le Christ avait révélés avec une clarté éblouissante. Une Église se crée, excommunie sans pitié tout ce qui ne pense pas comme elle et n'admet pas jusqu'à la dernière minutie la dogmatique prodigieusement compliquée que les docteurs inspirés, affirme-t-elle, lui ont lentement constituée. Et les Cathares, devenus au seizième siècle les protestants, s'en tiennent à la seconde révélation, tels les Juifs de jadis crispés à la première, et rejettent tout le reste comme factice, misérablement humain. Pour eux le souffle a cessé, du jour où l'âme du Christ a quitté ce monde, dans un cri.

On voit dès lors la situation ambiguë du protestantisme entre les deux forces qui le pressent et peu à peu l'éliminent, le rationalisme et le catholicisme .. Le rationalisme nie dans la constitution de l'Église, comme du dogme, fixé de concile en concile, tout élément divin. Ainsi en faisait-il, au temps de la première révélation, en décomposant sans pitié le Pentateuque, au temps de la seconde, les Évangiles, en niant dans Moïse ainsi que dans le Christ toute divinité Le rationalisme maintient sa tactique à l'égard de ce qu'on pourrait nommer la troisième révélation, celle qui commence à la période apostolique et continue sous nos yeux, où le souffle de Dieu descend aux hommes, par intervalles d'abord, à la constitution de chaque concile, puis, depuis 1870, sans intermittences, à travers l'unique personnalité du Pape.

Il faut lire dans Mosheim, par exemple, pour ne pas citer les modernes, les dessous de cette révélation, afin d'enrichir *la plus belle histoire du monde*. Les criailleries dogmatiques étouffent déjà la voix du Christ mourant. On veut créer une autorité, ce que nous appellerions de nos jours un criterium de vérité et l'on institue en conséquence des assemblées délibérantes qui n'ont d'abord qu'un caractère consultatif. Puis le christianisme s'asseyant sur le trône impérial, les collo-

ques si confus à l'origine se transforment en conciles œcuméniques, convoqués par l'ordre de l'Empereur et dont les décisions, appuyées déjà par le pouvoir civil, auront force de loi. Et Mosheim nous dit les misères de ces parlements primitifs de l'Église dont présentement l'autorité est révérée à genoux par tous les catholiques. Pour ce qui est du concile de Nicée par exemple, l'un des plus importants pour l'histoire de l'élaboration du dogme, « l'on n'est pas d'accord sur le temps et le lieu où il a été convoqué, sur le nombre de ceux qui y assistaient, sur le nom de l'évêque qui présidait ; aucun document authentique ne relate les décisions, ou du moins on n'en possède aucun. » Agenouillez-vous devant ces sables mouvants que sont tous les conciles! Les décisions finales étaient prises, comme dans toute assemblée délibérante, à la majorité et Mosheim nous trace le tableau des intrigues et des fourberies sans nombre qui se passaient dans la coulisse. Menaces, promesses d'argent, tout était employé par les meneurs pour arriver à leur but, la prédominance, et les femmes de la cour byzantine se jouaient là-dedans, de tout leur corps et de toute leur âme...

Nul droit n'était laissé à la minorité, souvent turbulente. Elle en était quitte, quand elle se voyait outrageusement battue, à se réunir en un second concile qui désavouait tout ce qu'avait fait le premier, et sans lassitude intriguer, par tous les procédés possibles de vénalité, pour que ses décisions aient force de loi aux dépens des autres. Dans le quatrième siècle seulement, nous apprend Mosheim, treize conciles condamnèrent l'arianisme, quinze l'approuvèrent et douze se déclarèrent pour les semi-ariens. Et les résolutions ahurissantes de ces conciles, tous réunis sous le souffle de Dieu suivant le dogme, furent le plus souvent obtenues par les moyens les plus bizarres, considérés dans les mentalités d'alors comme d'indiscutables preuves. Tout point de doctrine, défendu par un nombre suffisant de martyrs, par la confession des possédés ou par les miracles, était tenu pour vrai et dès lors admis dans le dogme qui s'édifiait

ainsi par tant d'à-coups, de concile en concile. C'est ainsi que saint Ambroise, dans sa dispute contre les ariens, produisit des possédés qui, au contact des reliques de certains martyrs, se mirent à pousser de grands cris, en disant que la doctrine du concile de Nicée touchant la Trinité était vraie. Inutile d'ajouter que les ariens hurlèrent de dépit contre ces témoins, étranges pour le moins, les accusant d'être subornés, mais saint Ambroise, de par ses démoniaques, finit par avoir gain de cause... Il ne faut s'étonner de rien en un temps où l'ordalie commençait à devenir la preuve essentielle, le criterium de vérité dans l'ordre judiciaire. Il fallut arriver à la découverte des Pandectes de Justinien à Amalfi, en 1130, pour qu'une autre conception de la preuve légale se répandît dans les intelligences et que la jurisprudence se réformât tout entière. Mais alors le dogme était constitué à peu près dans son ensemble et immuable comme il convient...

Ainsi s'exprime le rationalisme par la voix des historiens qui appliquent à l'Église et à ses institutions les mêmes procédés de critique qu'à tous les autres organismes sociaux. Le catholicisme n'est nullement ébranlé dans sa foi, par l'étalage de tant de misères et d'aberrations. Dieu s'est humilié à l'homme pour se faire connaître, une première fois dans le livre dont l'incohérence et les inexactitudes matérielles sautent aux yeux, une seconde fois dans le Christ dont la faiblesse à certaines heures est attestée par les livres saints eux-mêmes. Voici maintenant que son esprit pénètre les docteurs, attachés à débrouiller son essence. Ils s'assemblent en conciles et aussitôt les langues de feu s'allument au-dessus de leur tête, le souffle les visite et le décret final est celui que Dieu a voulu. Les moyens que les hommes ainsi assemblés ont adoptés pour faire triompher leur idée, les preuves qu'ils ont admises, échappent à nos habitudes mentales. Mais le livre, mais la vie du Christ s'y dérobent de même par cet élément divin dont est imprégnée si étrangement leur part d'humanité et de misère. Et l'Église

une fois de plus rejette d'un geste dédaigneux la critique de détail que prétend instituer le rationalisme. La vérité dont elle a le dépôt est si puissante, affirme-t-elle du haut du Vatican, le souffle qui émane perpétuellement de Dieu et qu'elle répand dans le monde, à la suite de Christ, est si irrésistible, que toutes les chicanes de la pauvre raison humaine sont emportées sans retour, dès que la foi commande...

On comprend dès lors l'embarras du protestantisme qui s'est placé entre les deux affirmations contradictoires, n'admet qu'une part de la raison divine et une part aussi de la raison humaine. Sa doctrine, éternellement changeante — Bossuet a stigmatisé ce devenir incessant dans son *Histoire des Variations des églises protestantes* — est une cote mal taillée entre le divinisme, qu'on arrête à un point donné, variable d'ailleurs suivant les sectes, et le rationalisme, admis sans réserve à partir de là. Jusqu'à telle limite dans l'élaboration du dogme que l'Église affirme continue, le souffle de Dieu a rempli réellement les docteurs, puis il s'est tari. Et les cathares ou protestants, hantés de vie rétrospective, font retour à la vérité première qu'ils situent plus ou moins en arrière dans la série des développements dogmatiques.

*
* *

Je n'ai nullement l'intention de suivre en détail par quels à-coups farouches — sous les sursauts du souffle, s'il faut en croire l'Église, sous les conditions de la folie humaine, s'il faut ajouter foi au rationalisme - s'est développé le dogme de l'Unité rayonnante dans le cosmos, dont Bossuet, s'inspirant des décrets du concile de Trente, nous a dit les magnificences. L'Un qui refusait encore de dire son nom à Moïse, a révélé son essence qui est un prodige de complication logistique, la Trinité. Il a dévoilé les liens mystiques qui l'attachent encore à ses créatures, même après la chute,

et réglé les conditions de leur retour à lui. Et les problèmes s'enchevêtrent au sujet des rapports de l'Un et du Multiple, de la possibilité que garde le multiple, le fini, de se mouvoir au sein de la substance infinie qui l'unifie. Une science a pris naissance, la théologie. Elle règle, conformément à la tradition des conciles, chacune des difficultés que soulève le dogme de l'Unité cosmique.

Quelques mots cependant sur l'élaboration du dogme catholique sont nécessaires pour montrer à quel point le protestantisme est gêné, dès qu'il veut dans cette formidable végétation, dans cette forêt qui s'étend en tous les sens, donner le coup de hache qui séparera le divin et l'humain. En deçà, la parole de Dieu devant qui il faut se prosterner. Au delà, l'erreur des hommes qu'il faut pourchasser et détruire sans pitié.

Le coup de hache est donné généralement au moment où le christianisme s'organise en Eglise, où la foi, pourrait-on dire, se fait *intellectualiste* et non plus immanente, comme elle était dans la période apostolique. Ce n'est donc pas la parole pure et simple de Jésus qu'admettent nos protestants du seizième siècle et d'aujourd'hui encore, partisans du retour aux textes primitifs. Les révélations apportées dans les Évangiles touchant la nature de Dieu et du Christ, lien entre l'Un et le Multiple, sur la déchéance du Multiple et son retour à l'Un par la communion, c'est-à-dire le salut, sont jugées d'une clarté insuffisante. Elles contiennent assurément le tout du dogme qu'il faut admettre, mais elles ont besoin pour être comprises de l'élaboration qu'en a faite l'apôtre Paul.

Et l'apôtre Paul a introduit dans l'enseignement du Christ, tel qu'il nous est transmis dans les livres saints, deux idées qui sont de lui, inspirées par le souffle, assurent toutefois les protestants, tandis que rien de ce qui va suivre désormais ne le sera... Qui nous le prouve, ô pauliniens ? Ou bien le souffle mystérieux a fait gonfler le germe qui est de venu le dogme catholique tout entier, celui que l'on proclame au Vatican, ou bien il n'y a jamais eu d'inspiration divine ni en Paul, ni en ceux qui lui ont succédé, et la philosophie du christianisme, telle que Paul l'a élaborée est chose humaine, donc discutable, au même titre que les additions postérieures.

Quoi qu'il en soit, les deux idées de Paul, qui ont pour objet d'expliquer le lien tragique de l'homme et de Dieu laissé dans l'ombre par le Christ, sont les suivantes. Il y a, au fond de toutes les individualités, un penchant inné et perpétuel vers le mal, un péché qui les rend indignes aux yeux de celui qui les a créées et leur enlève par là même tout droit à l'immortalité. Et d'un autre côté, par le fait de la venue du Christ au monde, de cet être mystérieux, la première des créatures, que Dieu a destinée providentiellement à mourir puis à revivre, devenant ainsi par sa résurrection le gage de la résurrection des autres hommes, il est possible à ceux qui ont pris part à la communion, se sont unis à Christ dans la foi et dans l'amour, de se justifier, c'est-à-dire de remonter au ciel dont le péché originel les avait exclus à jamais. Tel est le christianisme primitif auquel s'attache une partie du protestantisme, la plus importante, semble-t-il (1). Tout ce qui s'élaborera postérieurement à Paul n'est plus que le résultat de misérables inventions humaines. Dieu a cessé de parler aux hommes dès qu'il eut révélé à Paul que le multiple était déchu de l'Un et que, par l'intermédiaire mystique qu'il lui a envoyé, il peut de nouveau s'imprégner de la divinité perdue et faire retour à l'Un.

Le catholicisme, plus conséquent, ne s'est pas arrêté à un point précis de l'évolution dialectique qui dès lors emporte irrésistiblement le dogme de l'Un et maintenant encore le logicisme qu'il a apporté au monde s'affirme inachevé, susceptible de révélations nouvelles — quand l'Un le daignera. Il est inutile, impossible d'ailleurs de tracer même à grandes

(1) Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, t. II.

lignes cette élaboration fantastique que tant d'hérésies ont détournée un instant dans tous les sens et qui se définit à peu près dans la *Summa theologica* de saint Thomas. Le dogme prend de plus en plus une forme intellectualiste. La notion de *substance* se répand et transforme les rapports du Créateur et des créatures, de la chute et du retour à Dieu. Elle rend de plus en plus malaisée, par sa gluante nature, la conciliation de ces deux contraires, l'Un et le Multiple, que la Hellade avait un instant rêvée harmonieuse. Tantôt l'Unité s'épaissit et ôte toute possibilité de se mouvoir au multiple, tantôt au contraire elle se dilue et les éléments multiples, soudain libérés, clament leur indépendance : de part et d'autre hérésies, difficultés innombrables que saint Thomas dans sa *Somme*, faite de tant de choses disparates, essaie de résoudre au mieux de tous, de l'Un comme du multiple, sans y parvenir bien souvent...

∴

C'est à l'Evangile johannique que commencent, suivant l'Église réformée, les dépravations métaphysiques auxquelles elle se soustrait avec tant de violence. Les Synoptiques représentent le Christ comme leurs auteurs semblent l'avoir vu : une réalité vivante, mais contenant cependant quelque chose qui déroute, dépasse la mentalité humaine. Il y a là, pour ces voyants immédiats, un rapport unique de l'homme à Dieu que nulle métaphysique ne peut encore définir. Paul théorise déjà, essaie de tirer au clair ce que les discours de la Synopse laissent si trouble, la nature profonde de ce Christ. Jean vient alors qui se charge de dogmatiser.

Dogmatiser peut-être est un mot excessif pour le prétendu pêcheur galiléen, ce Jean mystérieux, qui est venu ajouter tant de choses à ce qu'enseignaient les apôtres, ses maîtres. Il y a loin du Christ tel que le johannisme le connaît, tel qu'il est formulé dans le Symbole des apôtres : je crois en Dieu, le père tout-puissant et en Jésus-Christ son fils unique,

avec celui du Symbole de Nicée, par exemple : Je crois à la divinité du Christ. Un élément spéculatif s'introduit toutefois avec l'Évangile johannique par la notion du Verbe. Les actes et les discours du Messie tendent déjà à revêtir une signification plus haute qu'à la période purement apostolique. Le fait est plus que réalité, devient symbole. La parabole — d'où l'on a fait parole, au sens profond du mot — s'illumine d'un sens spirituel, plus vrai que l'apparence verbale. L'énigmatique auteur de l'Évangile johannique, le quatrième et le plus profond, a donc perçu avec *les catégories mystiques* qu'il s'est créées ou que Dieu a mises en lui, suivant qu'on adopte ou non le point de vue rationaliste, la vie de Jésus que son récit transfigure eu égard à la Synopse.

Et le protestantisme s'affole, déclarant que c'est de la gnose — entendons par là le produit de la pensée humaine s'exerçant sur ce que Dieu a révélé. Et le rationalisme, s'attaquant au problème johannique, s'efforce de démontrer que le quatrième Évangile, artificiel au plus haut point, a été composé d'après les Synoptiques et le principe des divergences, mis en lumière par Strauss, triomphe. Rien de Dieu n'a passé en lui... A cela l'exégèse catholique répond comme toujours par des négations et, selon sa tactique coutumière, détruit l'argumentation protestante aussi bien que rationaliste en distinguant les Évangiles corporels où l'histoire est simple réalité, les discours simple vérité, et l'Évangile *spirituel*. En cela elle ne fait d'ailleurs que suivre la tradition des anciens Pères. Tout ce qu'affirme la Synopse est vrai matériellement et ce qu'ajoute l'Évangile johannique vrai *spirituellement*. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que le souffle ait fait germer la sémence première, puisque, par définition, la parole du Christ n'est pas lettre morte et demeure éternellement féconde et vivante ?

La difficulté que Jean avait à résoudre pour ceux de son âge que la réalité vivante du Christ et le rayonnement de sa parole ne parvenaient plus à convaincre, était le dualisme des deux natures, la divine et l'humaine. Aussi voulant

adapter à Christ la doctrine du *Logos*, cet étrange produit de la philosophie judéo-alexandrine, ne manque-t-il pas d'insister sur l'existence de son héros, en chair et en os, surtout après la résurrection. Il se garde d'en faire l'être de pure métaphysique que l'on imagine suivant le symbole de Nicée. Il entremêle et fond, autant qu'il lui est possible, les deux éléments de l'Homme-Dieu, le matériel et le surnaturel.

Et le Verbe, quoi qu'on dise, est *caractéristique* dans l'Évangile johannique. Il peut fort bien, selon la constante assertion du catholicisme, être le mode adopté par Dieu pour faire comprendre son essence aux hommes, en tenant compte de l'ambiance comme il le fit toujours. Les livres palestiniens d'une part, la doctrine de Philon le Juif de l'autre, le suggèrent à Jean, mais ce ne sont là que des matériaux frustes. L'esprit qui souffle les transforme. Et le Verbe n'est ni le *Logos* uniquement métaphysique du philosophe alexandrin, ni le Messie uniquement anthropomorphique des Palestiniens. Il est lui-même Dieu, se révélant, affirme l'Église, suivant les habitudes mentales de l'époque... En tout cas l'*incarnation*, telle que la formule l'Évangile johannique, appartient à un ordre nouveau de représentations et inaugure par le souffle de l'Esprit saint, déclare l'orthodoxie, cette métaphysique substantialiste qui va régner en souveraine dans le dogme.

Les pensées flottaient, de la Hellade à la Palestine, sans substrat matériel en quelque sorte, et l'on peut à peu près dire de quels éléments s'est fait ce dogme de l'Incarnation, tenu par l'exégèse catholique comme une révélation nouvelle qui aurait éclairé la conscience de Jean. La Grèce y eut beaucoup de part. Depuis l'école d'Élée, une tendance se manifestait chez ses penseurs à reculer de plus en plus Dieu dans l'innommable, à le considérer comme l'Unité absolue, supérieure à l'Être et à la connaissance, donc saisissable aux prises de notre intellect par des hypostases seulement. Il avait donc été possible de distinguer trois modes de définition de l'essence divine :

1° dans ses relations avec la pensée. Dieu prenait alors le nom de *Logos* et était considéré comme le siège universel des Idées.

2° et 3° dans ses rapports avec l'existence et l'ordre qui règne visiblement en l'univers. L'action génératrice était donc assignée à une seconde hypostase de ce Dieu, inconnu en lui-même, Θέος ἀγνωστός.. On n'en définissait pas encore le mode qui pouvait être indifféremment création *ex nihilo* ou pénétration par rayonnement d'une matière ténébreuse préexistante. A une troisième hypostase, appelée le souffle ou l'Esprit, était réservé de vivifier la logification cosmique encore inerte et d'en diriger les éléments suivant les destinées qu'a instituées le Logos.

Les attributs divins n'étaient donc à l'origine que des hypostases en l'air. Ils vont se concrétiser, mieux encore, sortir du rêve, se métamorphoser en dieux secondaires, en *personnes*, intermédiaires de l'Un à ses créatures. Telle fut semble-t-il, l'œuvre de l'étrange Philon le Juif qui fait du *Logos* un dieu secondaire, premier-né du reflet de Dieu, avec le rôle parfaitement défini déjà de révélateur, de prêtre et de médiateur. Mais ce *Logos* quoique matériel déjà, ne s'applique pas plus à quelque chose de réel et de vivant que les hypostases précédentes. Tout cela n'est que le moule, où Dieu, prêt à livrer aux pensées troubles des hommes une part de son secret, va plier son essence surnaturelle malléable à tous les symbolismes possibles...

Et des hantises de même espèce peuplent en même temps l'âme d'Israël. Là aussi nous trouvons, peut-être à la suite des terreurs superstitieuses qui ne permettaient pas aux Juifs de prononcer le nom trop haut de Jahvé, le dieu agnoste, l'Inconnu des Inconnus, l'*Ensoph* de la Cabale. Et poser le principe agnostique est nécessairement, de quelque façon qu'on y arrive, en faire découler les hypostases, c'est-à-dire tirer de l'essence mystérieuse les définitions, accessibles enfin à notre pensée. La Cabale, plus riche sur ce point que le néoplatonisme, en compte dix qu'elle appelle les *Sephiroth*.

Dieu, comme l'admet l'exégèse catholique, a donc pu, suivant le mode employé par lui à travers les âges pour se révéler de mieux en mieux à ses créatures, user de cette philosophie, courante, semble-t-il, dans les pensées d'Israël comme dans celles de la Grèce. Ainsi dans la Genèse s'est-il servi des légendes babyloniennes pour mettre à la portée de l'homme les dogmes essentiels de la création et de la chute, par qui s'illuminent, dès la première révélation, les rapports mystérieux de l'Un et du Multiple.

Démêler avec le rationalisme les origines purement humaines du dogme de l'incarnation et s'imaginer qu'on a tout expliqué par là est donc, suivant l'exégèse catholique, œuvre vaine. Le Christ de la Synopse qui était encore, quoique défini, la première des créatures en vue de qui tout a été fait, un homme et non un être métaphysique, un mode de la nature de Dieu, s'éclaire intérieurement, semble-t-il, et devient avec l'Évangile johannique l'intermédiaire substantiel de l'Un et du Multiple. Il n'est plus uniquement l'homme prototype, d'essence imprécise, principe, moyen et fin de la création et du salut des êtres, qui restent néanmoins l'œuvre de Dieu. L'action génératrice comme le rayonnement des pensées, est dérobée à Dieu, de plus en plus inaccessible, attribuée au *Logos*, à ce Verbe qui s'est fait chair, suivant la formule cabalistique que Jean s'est appropriée : — καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο — à ce fils de Dieu que l'amour des hommes, dès ce moment, préfère à Dieu lui-même, trop haut et trop loin...

Le symbole des Apôtres, qui date du troisième siècle, rapporte encore au Père la création, ainsi que le symbole de Nicée, proclamé en l'an 325. Tous deux repoussent donc l'élément nouveau introduit dans la définition de l'Un par l'Évangile de Jean, mais un dogme nouveau s'élabore de plus en plus sous l'influence du johannisme et le jour vient où le Fils est décrété *consubstantiel* au Père, ce qui permet sans nulle contradiction de lui abandonner presque entièrement l'œuvre de création, que les chrétiens primitifs, attachés aux révélations de la Genèse, gardaient pour Dieu seul. Bientôt d'ailleurs une nouvelle hypostase, une de celles qui étaient si bien en l'air au temps de Philon le Juif, va sortir des nébulosités de l'abstraction, prendre corps, s'incarner à son tour. C'est l'Esprit ou le Souffle qui, l'œuvre de création accomplie, met en mouvement la masse, imprégnée jusqu'alors de pensée merveilleuse, mais immuable, mieux encore, inerte par elle seule. Et mystérieusement cette personne nouvelle va se fondre aux deux autres, et le rapport de l'un au multiple se complique une fois encore, un intermédiaire de plus s'ajoute entre les deux termes dont l'un recule de plus en plus pour l'autre, jusqu'à devenir l'Inconnu, presque l'Inexistant. La nature divine, dualiste au début, se fait trinitaire, et la consubstantialité des trois personnes devient un de ces mystères où l'Église catholique voit, dans le fait même de la contradiction, la marque de l'éblouissante vérité, et les réformés de tous les temps une des pires aberrations de l'humanité.

La pensée johannique, après quelques flottements inévitables — étant donnée, affirment les tenants de la foi chrétienne, la forme volontairement trouble que Dieu a constamment donnée à ses révélations — aboutit donc à ce dogme de la Trinité, garanti par tous les conciles. Mais du même germe jaillit une inquiétante végétation qui envahit le christianisme et menace de tout étouffer, sous sa poussée de folie, la gnose et ses lianes gluantes contre laquelle l'Église, pendant deux ou trois siècles, va se débattre.

*
* *

Le souffle vous a quittés, disent les docteurs de la gnose. Il est en nous maintenant et Dieu révèle en nos cœurs son essence, bien plus compliquée que la pauvre Trinité consubstantielle à laquelle vous vous êtes attachés. Et de l'Un ineffable au multiple, entre lesquels l'orthodoxie n'admet que deux intermédiaires, mystérieusement reliés à l'un comme à l'autre, Christ créateur et le Saint-Esprit, la gnose

établit une série de degrés fantastiques qui sont autant d'émanations de plus en plus affaiblies, on pourrait écrire autant de déchéances de l'unité suprême agnoste. Si l'on avait la patience de feuilleter les *Philosophoumena* (1), on s'effarerait vraiment en voyant à quelle hauteur d'extravagance a pu atteindre la gnose, depuis le jour où Simon le magicien, antagoniste de l'apôtre Pierre, en posa la thèse initiale, qui donne le monde à produire à une suite d'intelligences ou de puissances, émanées à des états divers de l'Un agnoste. On frémit, à parcourir l'innombrable série des Œons et le récit de leurs aventures symboliques, à l'absurdité d'un salut, passant pour arriver à l'homme, par tant d'intermédiaires !...

Souffle étrange qui paraît aux gnostiques venir de Dieu et vient peut-être de ce principe ennemi que Manès, dès lors, ressuscitant le duel mythique, posait, en tant que matière ténébreuse, face à face avec l'Idée rayonnante ! Des excommunications, obtenues par les procédés que le rationalisme, à la suite de Mosheim, dénonce, chassent de la pensée chrétienne les Œons et leur tourbe, et sans qu'il y ait un doute possible, ce fut un bien pour notre pensée claire et agile d'Occident. Mais l'origénisme presque aussitôt vient l'étourdir de ses eaux nauséeuses, si bien que l'Église un instant semble hésiter et ne s'y reconnaissant plus, se demande avec angoisse si le souffle de Dieu, qui depuis le johannisme se joue à travers les individualités les plus disparates n'est pas éteint dans l'Occident. L'Orient et ses folies d'émanation passent en rafale et les têtes se courbent çà et là. Le dogme un instant a manqué se fixer dans le sens origéniste.

Je n'essaierai même pas de dire ce qu'il y a d'infiltrations orientales — dont la source première est peut-être dans

(1) *Philosophoumena sive hæresium omnium confutatio*, ed. Cruice Imp. nat. 1888. L'ouvrage est attribué à Origène, mais il est plus vraisemblablement d'Hippolyte, martyr vers 240.

l'Inde — en cet étrange système du cosmos qui un instant faillit être la vérité chrétienne... A chaque instant l'Orient semble se ruer à la conquête de la pensée occidentale, engloutir dans les vagues de panthéisme l'individuation qui a tant de peine à se dégager, même appuyée par l'Église. Les étreintes de l'Un essaient, par intermittences, d'annihiler le jeu libre du multiple. L'âme des philosophies orientales, hantées de monstrueuses unifications, a manqué à plusieurs reprises de submerger le peu de liberté que l'Occident maintient à tout prix dans le multiple, en face de l'Un. L'Église a longtemps tenu tête, et c'est elle encore qui au dernier assaut des ondes, avec Schopenhauer, a barré de sa foi constante en l'individuation la pensée panthéistique...

Et c'est pourquoi, après de longues vacillations, l'Eglise s'est arrêtée immuablement dans sa conception de l'Un et du multiple, telle que l'Evangile johannique, aggravé de substantialisme, l'avait définie. Et elle a anathématisé les troublantes innovations de l'origénisme qui ne venaient pas de Dieu, mais de l'âme exécrable soufflant de l'Orient. Origène nous dit : Dans l'unité du *Logos*, des êtres immatériels se forment, une multiplicité d'aberration et de vertige qui bientôt, lasse de la contemplation divine, tombe et va, à des degrés divers dans la chute, s'enchaîner en des corps. Un seul de ces êtres, primitivement semblables, est resté pur. C'est Christ, qui, pris de pitié, s'incarne en des formes sans nombre pour le salut, c'est-à-dire le retour à l'Un, des créatures déchues. Et l'œuvre de rédemption achevée, le multiple, ramené à l'Un d'où sa folie l'a fait descendre, s'y fond à jamais, perdant dans son essence panthéistique l'individuation qui un instant l'avait constitué, indépendant et même rebelle devant son Dieu. Or Christ qui n'est rien de plus que les autres — il a seul pu rester pur, mais sa nature d'individualité ne diffère en rien des créatures déchues — est, au moment du retour, semblable à tous et s'anéantit comme tous dans l'Un ineffable, à l'heure du jugement der-

nier où tous les corps et toutes les âmes aussi s'effacent dans le formidable oubli de la Substance...

Contre ce rêve oriental de quiétisme et de finale absorption, qui est le fond du gnosticisme comme de l'origénisme, l'Église s'érige donc et défend la cause de l'énergie individuelle, exalte l'effort qui nous élève à Dieu, au lieu d'en attendre le salut par une multiplicité d'Œons ou de Christs incarnés dont la pensée claire s'effarouche... Un illuminé se relève alors, qui apporte à l'Eglise, menacée de tous côtés par le démon de l'abstraction, la vision matérialiste poussée d'ailleurs jusqu'à l'excès. C'est un Africain au cerveau de lumière et de netteté concrète, Tertullien, qui se jette dans la mêlée où le dogme clair, celui du johannisme, risque de succomber sous les fuligineux produits de la pensée abstraite. Il a en face de lui les philosophies émanatistes où l'on a cessé de *voir*, comme aux premiers temps, la fantasmagorie des processions et des descentes, des générations et des incarnations, où tout ce matérialisme s'est dilué en visions flottantes. Il recrée la vision primitive, anthropomorphique, du christianisme et pourchasse la gnose et l'origénisme qui la suit de près. Matérialité et spiritualité s'entremêlent à ses yeux, de façon originale. Dieu lui-même est corps, parce que l'esprit, pour Tertullien, est un corps. Il le dote d'organes sensibles. Notre voyant n'a cure des difficultés que le génie de l'abstraction soulève à chacune de ses formules. Le dogme, tel que la révélation johannique l'a institué, même sous la forme substantialiste que les développements de la foi chrétienne ont apportée, lui paraît d'une vérité incontestable. Les yeux de chair qui l'illuminent voient ainsi le Christ et le font voir aux autres. Vainement la raison, cette pauvre chose que l'Eglise, dans son respect de l'individuation, tolère surtout parce qu'elle est un rayon, si trouble soit-il, de celle de Dieu, la raison qui a imaginé la gnose, proteste. Tertullien voit et cela lui suffit, et toute la secte des montanistes voit à sa suite. Il fait de l'illogisme, c'est-à-dire de l'incompréhension humaine, la marque révélatrice de la

divinité, de la logique surnaturelle dont il a l'éblouissement, la sensation palpable en quelque sorte par la foi : *Credo quia ineptum, certum quia impossibile* ! (1) Et l'Église, forte de cette parole ardente qui la ramène aux premiers âges, au temps où l'on voyait corporellement le Christ, où l'enseignement qu'il apportait, quoique incompris, pénétrait les âmes et les emplissait de joie sainte, balaye définitivement la gnose et raffermit ses dogmes selon la pure tradition johannique.

*
* *

La méthode d'immanence, abandonnée depuis la période apostolique, a donc repris quelque force avec Montanus et ses disciples, y compris Tertullien, et a même permis à l'Église de se débarrasser de tout ce que les excès de l'intellectualisme avaient introduit dans ses dogmes, avec la gnose. Un instant le voyant qu'exaspère le soleil d'Afrique, reconstitue l'anthropomorphisme du début et cela suffit pour que le gnosticisme soit en déroute.

Mais la philosophie des substances a tôt fait de ressaisir les âmes et voici de nouveau la querelle des monarchiens et des patripassiens, que le synode d'Antioche en 269 résout, en condamnant à la fois les uns et les autres, et les monarchiens qui distinguent d'une part Dieu et son *Logos* formant une personne unique et d'autre part, Jésus, homme mystérieusement uni au Logos divin, demi-dieu en quelque sorte, et les patripassiens qui au contraire admettent la consubstantialité, ὁμοουσία, du Père et du Fils, le Fils comprenant ici le Logos en Dieu et le Logos incarné que distinguaient leurs adversaires... Et Arius se présente qui essaie un compromis entre patripassiens et monarchiens, ne veut rien toucher à l'élévation céleste du Christ, à son caractère de Dieu et non pas seulement de demi-dieu, mais d'autre part rien non

(1) *De virginibus velandis*, I.

plus à l'unité et l'indivisibilité du Très-Haut. Il s'agit comme on le voit du *mystère* que Tertullien refusait de soumettre à la raison et qu'il voyait résolu par sa foi vivante : Dieu dans son rapport avec Dieu, pourrait-on dire. Une relation s'établit nécessairement au sein de l'Un entre la première et la seconde personne — il n'est pas encore question de la troisième — avant l'incarnation. Laquelle ? Arius, sur ce point professe que le Fils a existé avant le temps, dans le dessein et par la volonté du Père, qu'il a été non pas engendré mais créé, quoique avant le monde, créé de rien et créature de Dieu parfaite. Cela fait, Dieu a remis entre ses mains toutes choses, y compris le pouvoir de créer lui-même, ce qui est conforme à la tradition johannique. On peut donc l'appeler Dieu à son tour, quoiqu'il en soit distinct originellement. Et patripassiens et monarchiens sont réconciliés... Malheureusement pour Arius, le concile de Nicée en 325, usant des procédés que Mosheim nous révèle, institue contre lui le dogme de la consubstantialité et de la co-éternité des deux personnes, celle de l'Esprit-Saint étant une fois encore laissée dans l'ombre. Et les livres d'Arius sont condamnés au feu, les évêques qui le suivent exilés de par la volonté toute puissante de Constantin.

L'inextricable problème sur le rapport des deux personnes en Dieu étant ainsi résolu par le concile de Nicée, une difficulté nouvelle soulève des controverses sans fin à propos du mode de l'incarnation et des rapports de Dieu et de l'homme dans la seconde personne incarnée. Nestorius, patriarche de Constantinople, prétend que les *deux natures*, l'humaine et la divine, sont liées de telle sorte que la supérieure ou divine commande à l'inférieure qui est le Jésus homme, né de Marie. De là résulte qu'on blasphème en donnant à Marie le nom de mère de Dieu. Tout au plus peut-elle être dite la mère de l'humanité du Christ, humanité aussi distincte de la divinité que l'est un temple du Dieu qu'on y adore. Cyrille, patriarche d'Alexandrie, imprégné du culte de l'antique Isis, prend en main la défense de Marie. Il trouve moyen de combiner

dans ses formules les deux natures de façon à constituer une *unité physique* de l'homme et de Dieu, et réussit à faire prévaloir son opinion au concile d'Ephèse (431), un des plus tumultueux de ceux que l'histoire religieuse enregistre.

Nestorius ainsi condamné, chassé du siège de Constantinople et exilé dans une oasis d'Égypte où il agonise durant de longues années, voici Eutychès qui, lui, va plus loin encore, repousse le mélange dont parle Cyrille, soutient qu'une seule nature subsiste en Jésus, la divine, que celle-ci a absorbé l'autre dans l'acte de l'Incarnation. Christ n'est nullement homme, il est le *Logos*. Le concile de Chalcédoine (451) lance l'anathème à Eutychès aussi bien qu'à Nestorius, et les sectes, désormais hérétiques, se répandent sur les bords de l'Euphrate et fondent au plus lointain de l'Asie l'Église chaldéenne. Il serait trop long de dire ce que devint la pensée nestorienne en Syrie, dans l'Inde, en Barbarie et jusqu'en Chine. Mais dans tout l'Orient orthodoxe, le patriarche d'Alexandrie triompha hautement, et Marie, mère de Dieu, fut si bien exaltée qu'Isis, un instant, put croire son règne revenu.

Durant le même temps, dans le christianisme occidental qui relevait du siège de Rome, l'intellectualisme ne sévissait pas moins. La question change toutefois. On ne discute pas sur les rapports de l'homme et de Dieu dans le Christ, où l'Orient s'exaspère et se déchire en sectes féroces, mais sur ceux plus angoissants à notre point de vue d'humains, de la créature elle-même et du Créateur, par l'intermédiaire du Christ. Ainsi se transforme avec les temps le vieux problème métaphysique de la conciliation de l'Un et du Multiple. Et c'est, dans cet ordre nouveau de spéculations, la lutte de l'augustinianisme et du pelagianisme où se pose pour la première fois aux consciences l'énigme de la liberté ou de la fatalité. La bataille a lieu autour du mot de Paul dont on convient : *in Deo vivimus*. Mais à quel degré l'individuation a-t-elle vraiment, devant Dieu qui l'enveloppe de toutes parts, la disposition de ce libre arbitre qu'elle considère comme

son bien le plus précieux, que l'Église jusqu'ici a défendu contre toutes les entreprises d'absorption du panthéisme ? Pelage appuie sur les droits du Créateur, Augustin sur ceux de la créature, mais presque aussitôt, pris de scrupule, au spectacle des aberrations possibles du Multiple, délié de l'Un, il institue ce prédéterminisme qui dès lors ne cessera plus d'angoisser les âmes, et sa parole est suivie par l'orthodoxie... Toutes ces discussions qui s'ébauchent à peine vont prendre bientôt, elles aussi, avec la scolastique, une forme substantialiste.

*
* *

Tandis que l'Occident et l'Orient ergotent sur les rapports de l'Un et du Multiple, si compliqués par le fait de l'introduction de Christ entre les deux termes contradictoires, un protestantisme violemment négateur renverse tous ces produits de l'intellectualisme. C'est l'Islam qui lève, contre les affirmations embrouillées de tant de conciles, son étendard et dont le souffle redouté va balayer en quelques heures ce que les siècles ont ajouté à la révélation primordiale, celle du Dieu-Un devant lequel le Multiple n'a qu'à plier les genoux et à courber le front, sans raisonner. Il n'est pas vrai, proclame l'Islam, que le Dieu unique ait conclu avec l'humanité un second pacte, distinct de celui qu'il scella jadis dans les mains d'Ibrahim, l'ami de Dieu, l'Abraham des Israélites. Il n'est pas vrai que son esprit emplisse ces Docteurs qui se réclament de lui pour imposer les créations misérables de leur cerveau comme si elles étaient les vraies paroles de Dieu. L'Un est trop haut pour ainsi s'humilier et le Verbe qu'il a prononcé une première fois est définitif, absolu. Tout ce qui est venu par la suite, rêves messianiques des prophètes juifs, propagande rayonnante de Jésus, fils de Marie, accepté comme Messie par les uns, repoussé par les autres, additions dogmatiques que les conciles ont consacrées sous forme intellectuelle, tout s'efface et s'emporte sous l'impitoyable ra-

fale de cette Réforme. Les âmes, en un recul soudain de mille ans, reviennent au temps du patriarche Abraham, et frémissent en reconnaissant la voix de Dieu qui retentit par la bouche de l'illettré Mohammed et qui, matérialisée, comme jadis se fait livre, Coran, et par là même se donne à tous comme nourriture.

On a cherché les antécédents de l'Islamisme chez les nestoriens. Le patriarche de Constantinople, que le triomphe de Cyrille avait exilé dans les déserts d'Égypte, y était mort, disaient ses adversaires, la langue rongée par les vers et il n'avait fait que passer des sables ardents à la flamme éternelle d'enfer, sans grand changement, semble-t-il. Mais l'esprit nestorien avait envahi l'Orient tout entier, et la mariolâtrie, imposée par Cyrille, cette superstition renouvelée des croyances isiaques, soulevait d'horreur les âmes que la terreur du Très-Haut peuplait seule. Non, il n'était pas possible que l'Un ineffable eût choisi le sein d'une créature de chair pour descendre jusqu'à l'humanité — avec ses faiblesses. Tout l'Orient où la femme, l'éternelle méprisée, est contenue sans pitié dans le harem, se hérissait devant une exaltation si audacieuse. Et, quoi qu'en pensât Cyrille, et aussi la sœur de l'empereur byzantin qui avait joué un si grand rôle au concile d'Ephèse et mystérieusement corrompue par de l'or, était devenue sur terre l'*alliée de la Vierge sainte du Ciel*, c'était blasphémer que de nommer Marie mère de Dieu. Christ, né de ses entrailles, fut un homme et rien de plus. Il sentit, comme Mahomet plus tard, le frisson du Tout-Puissant passer dans ses cheveux, mais la conception de sa double nature telle que Cyrille la définit, à la fois divine et humaine, est un attentat aux droits de Dieu L'Un est détaché du multiple, et sauf quelques prophètes privilégiés qui de très loin perçoivent ses paroles et les redisent aux hommes, en frémissant, nul n'a pu et ne peut se dire, pas même Mahomet, l'intermédiaire du Créateur et des créatures.

Pour justifier les origines nestoriennes de l'Islam, on

évoque le séjour qu'aurait fait Mahomet, en 581, à l'âge de douze ans, dans le couvent de Bosrah, petite ville de la Syrie située au Sud de Damas. Il y serait venu avec une caravane de chameaux que conduisait son oncle, Abou-Taleb et l'un des moines, Bahirah, s'éprenant des grands yeux de l'enfant déjà ouverts au mystère, l'aurait instruit, selon la tradition de Nestorius, dans la haine de la mariolâtrie et de toutes les misères humaines que la pensée paganisante de Cyrille prêtait à Dieu, sous la forme de son fils. La chose est possible, toutefois l'Islam eût pu naître à n'importe quel moment de cette élaboration intellectualiste du dogme dont je cherche à tracer les grandes lignes. Il est l'expansion violente du génie monothéiste de la race de Sem. Israël eut, bien avant Ismaël, la hantise de l'Un à qui la terre entière doit être soumise. Mais les Empires qui le pressaient de toutes parts, ces unifications formidables qui obstruaient le développement de son fanatisme, empêchèrent la guerre sainte à laquelle aspiraient tous les cœurs. Et Christ vint qui rayonna seulement sur les âmes, unifia à force de douceur, mais Israël attendait si bien autre chose qu'il crut, en le voyant, à un faux Messie. C'est dans Ismaël que l'idée de l'Un put, vers le sixième siècle, profitant de l'ébranlement qu'avait causé dans tout l'Orient Chosroës, se déchaîner à travers les peuples enfin disloqués. Et Héraclius, représentant de l'unification romaine et byzantine, à laquelle s'était fondue peu à peu l'unification chrétienne, si distincte d'abord, ne put résister malgré son génie. La pensée nestorienne que Bahirah sans doute enseigna à Mahomet tout enfant est pour bien peu de chose dans l'explosion soudaine de l'Islam. L'idée d'un Dieu absolu qui avait si longtemps sommeillé parmi les tribus frénétiques, errantes dans le désert, se réveilla soudain dès qu'il y eut quelque cohésion entre elles, à la voie de Mahomet. Et comme les empires n'étaient pas là pour faire obstacle, elle se répandit par le massacre et la réduction, bon gré mal gré, de tout le multiple à sa loi toute puissante. C'était fatal, puisque le multiple se dissociait

autour d'elle et n'opposait pas de résistance à sa force souveraine d'expansion.

L'Islam est donc le protestantisme le plus logique, celui qui donne le coup de hache non pas à tel endroit, choisi de façon plus ou moins arbitraire, mais au point précis où les surgeons ont commencé à poindre sur le tronc mystique. Mahomet retourne à Ibrahim, dont il est parlé dans les vieux livres inspirés, et à qui Dieu parle bien en face, lui imposant d'une voix farouche le sacrifice de son fils. Tout ce que l'homme a greffé là-dessus de sa propre invention doit être rejeté. Dieu n'a pu s'abaisser jusqu'à devenir chair et os, instituer en quelque sorte un moyen terme entre l'Un et le Multiple et rendre plus intelligible la conciliation de ces deux choses contradictoires, au point de vue de la pensée humaine. Il règne, inaccessible, au ciel le plus haut et les hommes sont tous devant lui, le front courbé comme au temps d'Abraham, prêts à renier leur volonté individuelle, à se sacrifier en leur propre fils si l'Eternel l'ordonne.

De là le nom de musulman, *mouslim* ,c'est-à-dire livré à Dieu, que tous les fidèles de cette Réforme prennent comme un titre d'orgueil. L'obéissance à l'Un est le premier des devoirs du Multiple, on pourrait écrire l'unique. De l'un à l'autre, pas d'absorption panthéistique, comme tant de sectes, détachées tour à tour du catholicisme, l'ont rêvé. Pas même un intermédiaire, Christ ou l'Église qui lui succéda, héritant de son pouvoir mystérieux et s'interposant grâce aux sacrements, entre Dieu et les fidèles. La relation de l'Un et du Multiple que le christianisme semble avoir compliqué à plaisir est pour l'Islam la plus simple possible. Il y a des anges qui vont et viennent, messagers de la parole divine, car Mahomet a emprunté au mazdéisme une angélologie assez embrouillée. Mais le plus souvent la communication est directe et immédiate, se fait par une vision ou un songe qui exclut tout intermédiaire. Pas de lien substantiel du Créateur et des créatures, pas de Christ qui tienne à l'un et aux autres par sa double nature. Dieu commande,

et les êtres en qui a passé la voix farouche, doivent obéir sur l'heure sous peine de la plus formidable expiation. Pas de prédéterminisme comme chez les chrétiens qui, malgré eux, soumettent Dieu à une Raison plus haute que lui-même. Dieu est supérieur à toute Raison, et la série de ses décrets énigmatiques constitue l'histoire du monde : nulle loi ne peut la réduire. L'Un est bien l'indicible de toutes les philosophies orientales. Il écrase du mystère de son essence l'humanité qui rampe à ses pieds. Les fidèles doivent lui obéir aveuglément, s'il lui plaît, comme un prophète l'affirme, de les lancer à travers les races pour répandre sa loi jusqu'aux limites de l'univers...

Ainsi s'est constituée sur la plus grande partie du monde oriental, et prête à dénouer, sur un signe du ciel, les résistances de l'Occident, cette unification islamique, basse et immense, d'autant plus terrible que les principes sur lesquels elle s'appuie s'adressent au strict minimum d'intelligence, à des mentalités de primitif. Dieu n'est pas dans l'homme ni l'homme dans Dieu, ainsi que le prétend le christianisme, porteur d'espérances sublimes. Dieu est au-dessus de l'homme, le fil substantiel de l'un à l'autre est rompu, si jamais il exista.

*
* *

Pendant ce temps, l'unification chrétienne, battue en brèche, cherche une ville où elle prendra en quelque sorte un point d'appui matériel. Ainsi les Juifs ont-ils adoré l'Un sur la colline de Sion. La pensée de l'Islam rayonne maintenant de la Mekke qui vit le sacrifice d'Abraham, où sur les fondements du temple érigé par le premier croyant Adam, le vieux patriarche, reconnaissant à Dieu d'avoir arrêté son bras, édifia la Caaba qui subsiste encore. Le christianisme est saisi à son tour du mysticisme de la cité sainte et après quelques oscillations, flottant d'abord entre Alexandrie et Constantinople, il délaisse enfin l'Orient et fait de Rome la

terre d'élection où désormais Dieu descendra pour parler aux hommes. Et de ce choix va naître le grand schisme qui coupera en deux l'unification catholique, ce corps immense ensanglanté de toutes parts par les coups de l'Islam. L'Orient qui a l'orgueil de ses conciles innombrables où s'est peu à peu fixée l'intelligibilité de Dieu, refusera de croire que le Créateur puisse se faire entendre dans la ville occidentale dont il s'est détourné et qu'il a livrée aux barbares. Pour lui, le souffle de Dieu s'éteint à la minute précise où Rome est choisie, entre toutes les cités, pour être la capitale de la chrétienté. Et le christianisme oriental, depuis Photius, oppose à toutes les définitions dogmatiques, arrêtées dès lors dans les conciles romains, l'incrédulité des Juifs d'autrefois, attachés à leur ancienne alliance et niant le tout de la nouvelle.

On sait comment le schisme s'est fait à propos de l'Esprit saint, cette troisième personne de la Trinité dont le souffle tarda tant à révéler, de façon incontestable, la nature. La seconde personne offrait cet avantage de pouvoir être modelée, pour l'imagination du moins, sur le Christ dont les traits vivants n'étaient pas encore effacés de la mémoire des hommes. Mais sous quel aspect se représenter l'agent mystérieux qui siège en Dieu et descend à chaque instant pour agir sur les âmes ? On se contentait de symboles, on voyait l'Esprit saint sous forme de colombe, ou mieux encore de langues de feu qui s'érigeaient soudain sur les fronts inspirés. Beaucoup croyaient qu'il s'incarnerait à la façon de Christ et plus d'une âme attendait le Paraclet, pour qui tant d'illuminés se donnèrent sans être crus, à la suite de Manès.

Quoi qu'il en soit, le symbole de Nicée se tait sur son compte, ne sachant comment le définir, puis les conciles qui se proposent de compléter l'œuvre de Nicée lui donnent quelques titres honorifiques et déclarent qu'il procède de Dieu, mais sans entrer plus avant dans la détermination de son essence. Il y a dans le dogme une lacune que nulle révélation n'a comblée, et tout à coup l'Église latine décide

que l'Esprit saint procède aussi du Fils, et que dans la Trinité, il doit avoir le même rapport avec le Fils engendré qu'avec le Père inengendré. Tel est désormais le dogme auquel il faudra croire, sous peine d'être chassé de la communion chrétienne. Et l'Orient s'insurge contre la prétention de Rome à résoudre ce point laissé ténébreux par Dieu, et à la suite du vieillard Photius, déclare que désormais il aura ses cadres ecclésiastiques et aussi ses rites indépendants. Et Rome, en qui la logique de l'Un continue à se développer, ne sera plus entendue de l'autre moitié chrétienne qui ferme ses oreilles à toute révélation nouvelle et n'admet immuablement que la parole des sept premiers conciles, ceux qu'elle a abrités dans ses cités, donc les seuls valables.

*
* *

Rome a fait tout au monde pour ramener les égarés, mais jusqu'ici l'Église grecque a persisté dans son isolement, repoussant tout ce que Dieu a dit aux hommes du haut de la colline du Vatican. *La plus belle histoire du monde* semble d'ailleurs, au point où elle en est arrivée, perdre de son intérêt, parce que de moins en moins la voix surnaturelle retentit, et les fidèles, défiants de toute nouveauté trop brusque, attachés aux paroles d'autrefois, essaient avec la lumière tremblotante que dès lors on nomme raison, de mettre quelque ordre dans cette masse de révélations ténébreuses et surtout intermittentes. Et les doutes naissent avec les *Sic et Non* que l'audace d'Abélard institue. On met face à face, au sujet de chaque point du dogme, les affirmations souvent dissemblables des Pères de l'Église dont l'autorité, à titre égal, est reconnue de tous. Qui suivre dans le labyrinthe de ces contradictions ? La parole de Dieu est absolue. Un texte scripturaire, à deux reprises, celui de l'ancienne et celui de la nouvelle Alliance, nous la donne, intégrale, et nul n'oserait encore à ce propos élever le moindre soupçon.

Mais si absolue qu'elle soit, elle demeure trouble, et la raison de l'homme, si imprudemment tolérée par l'Église, — n'a-t-elle pas condamné l'hérésie eutychienne qui n'hésitait pas à écraser, dans le conflit des deux natures, l'humaine au profit de la divine ? — va, faute de mieux, s'adonner avec une joie barbare à un travail d'*éclaircissement*, jusqu'à ce que le texte ait disparu sous le flot toujours montant du commentaire.

Les *Sic et Non* ouvrent donc la voie aux *Summæ theologicæ*, beaucoup plus orthodoxes en général. Pierre Lombard, le maître des *Sentences*, en donne le premier modèle, à la suite, Albert le Grand, et Alexandre de Halès, et saint Thomas d'Aquin, le docteur angélique qui produit le chef-d'œuvre attendu, la *Somme* — inachevée d'ailleurs comme tout au moyen âge — qui contient sur chacun des dogmes la parole trop succincte de Dieu et les interprétations enchevêtrées et par trop prolixes de l'homme. La construction catholique du cosmos, faite de tant de réticences et d'aveux divins, sitôt repris, perdus dans la nuit, se révèle là-dedans tout entière, avec son caractère composite et quelque peu incohérent qui trahit les intermittences de la révélation. Le concile de Trente qui viendra par la suite — au moment où une Réforme nouvelle, celle du Nord après celle du Sud, un Islam de gens glacés, mettra en question l'authenticité de la révélation postérieure à l'époque paulinienne — opérera dans l'énormité de la *Somme* un triage, mais l'œuvre de réduction ne portera que sur les détails. L'architecture générale du dogme sera celle qu'édifia de sa main, lourdement et puissamment, le docteur angélique, œuvrant pour l'éternité, celle que Bossuet, bientôt après, débarrassera de ses échafaudages scolastiques et fera resplendir aux yeux de tous...

Il est impossible, de l'aveu commun, de trouver dans les *Sommes* du moyen âge non plus que dans celle de saint Thomas qui les résume toutes, une conception parfaitement cohérente de l'univers et la solution sans termes contra-

dictoires du problème essentiel, s'il faut en croire Cousin : le fini, l'infini et leur rapport. Cependant un mouvement se dessine dans les idées... Des deux maîtres de la raison antique, Platon et Aristote, auxquels, sans bien les connaître d'ailleurs, on fait appel, afin d'éclaircir par leur ontologie le dogme encore trouble, c'est Platon qui règne d'abord et sa logification à laquelle on a donné le nom de réalisme. Aristote est banni, parce qu'il est introduit par les Arabes, Averroès en particulier. Le catholicisme s'insurge contre un système du monde qui a pour garants des affiliés de l'Islam. Puis peu à peu les dangers que recèle le réalisme éclatent aux yeux les moins prévenus et par un brusque sursaut, Platon est suspecté et les conciles le condamnent. Et c'est Aristote mieux pénétré, dégagé de cette pensée arabe qui le compromettait, qu'on proclame orthodoxe et dont la logification, le conceptualisme, se trouve dans la *Somme* de saint Thomas, sanctifiée par lui.

L'Église est d'abord allée à Platon. Elle trouvait dans l'ontologie de ce disciple de Socrate, telle qu'on l'interprétait au moyen âge, sa façon familière de concilier l'Un et le multiple sous une forme substantialiste... Nous avons vu, dès le premier jour, la hantise des natures, entendons par là, dans la langue des scolastiques, les substances. La question des deux natures, celles du Père et du Fils, causa les désordres de l'arianisme d'abord, du nestorianisme ensuite et ce qui s'ensuivit dès qu'on fit intervenir, entre les deux, Marie, la créature de chair sans nul doute possible. Dès qu'on y adjoignit la troisième nature, celle de l'Esprit Saint, l'Orient, tout entier soulevé, se détacha. Et il ne s'agissait encore que de la substance divine, une et triple à la fois, de l'Infini considéré en lui seul. Aussitôt que la raison essaya de s'attaquer au rapport du fini et de l'infini, de Dieu et des créatures, et chercha par quel nœud substantialiste nous sommes liés, nous le multiple, à l'Un, ce fut l'inextricable. L'Église répondit sans hésiter : par l'Eucharistie. Le fini et l'infini s'unissent substantiellement par l'intermédiaire du

fils de Dieu, qui est présent sous les deux espèces, quand le fidèle s'approche de la table sainte où est l'Un, nourriture de tous, et communie pour justifier le mot de saint Paul : *in Deo vivimus*. Le réalisme qui absorbe en quelque sorte la multiplicité des actes et des formes dans l'unité de la substance, convenait donc parfaitement à la doctrine générale de l'Église. Il explique comment l'homme peut être en Dieu et Dieu dans l'homme. La définition de la substance qui est à la fois l'un et le multiple répond à tout.

Mais des protestations s'élèvent aussitôt, les unes que l'on condamne parce qu'on les juge trop dangereuses — elles viennent du nominalisme — les autres qu'on finit par accepter après les avoir repoussées avec fracas. Elles sortent du conceptualisme qui bientôt va s'autoriser d'Aristote. L'Église a ouvert les yeux, a vu le péril du réalisme platonicien qu'elle avait si aisément admis dès l'origine, et ce péril est celui qui l'a menacée tout le temps de son existence, le panthéisme.

Que disent les nominalistes ? Des choses bien graves pour l'Église. Qu'on en juge. Là où l'orthodoxie voit le lien substantiel de l'Un et du multiple, la doctrine qu'inaugure Bérenger de Tours et que Roscelin poussera à ses conséquences dernières n'admet plus que des sensations infiniment diluées et mouvantes, dont l'incohérence se noue assez mal en notre pensée par le subterfuge des mots. Il en résulte dès lors qu'il n'y a nullement dans l'univers cette immutabilité dont l'Église a fait le premier de ses dogmes. Partout la multiplicité s'ordonne superficiellement par des concepts que les apports incessamment renouvelés de l'expérience font éclater à chaque instant. Partout s'insinue et raille le prestige des métamorphoses, obsession des premiers âges, les seuls où la vision fût pure, et que l'Église, de toutes ses forces, excommunie. L'unification, celle de l'ensemble comme celle des parties qui constituait la hiérarchie substantialiste de Platon, fond ainsi au souffle négateur qui vient on ne sait d'où, s'autorisant sans trop savoir pourquoi d'Aristote, philosophe maudit à cette heure.

Et Bérenger de Tours n'osant s'attaquer à l'Un qui constitue l'ossature logique du cosmos et le faire écrouler sous sa critique hardie, s'en prend à l'Eucharistie, ce moyen terme entre le Créateur et les créatures. Il y a là dans l'hostie, nourriture où le multiple communie, une substance intermédiaire, semble-t-il, entre Celle qui unifie le cosmos tout entier, au ciel d'où elle descend, et celles qui, émiettées sur cette terre, aspirent également à se nouer dans l'Un. Elle tient à la fois de l'Immuable d'où elle émane, et de la fluidité mystérieuse du multiple vers qui elle va. Elle confère un peu de son immutabilité à ce qui est le devenir perpétuel et, par contre-coup, un peu de mouvance à l'Essence une, maîtresse d'éternité.

Or Bérenger de Tours nie la présence réelle du corps de Jésus sous les espèces du pain et du vin. Il ne veut pas admettre que cet être, qui concilie en lui les deux natures — Bérenger se dit sur ce point orthodoxe — continue à les concilier dans l'Eucharistie. Et son argumentation ne manque pas d'astuce, ni même d'énergie. Il n'y a de réel que la substance, et pour chaque être, cette substance est inséparable de ce qui nous est présenté sensiblement. Les réalistes les plus purs ne peuvent méconnaître ce principe sans se renier aussitôt. L'apparence sensible n'est rien en dehors de ce qu'en fait le substrat, seule chose importante puisqu'elle est la part de Dieu en chaque être. Or prenons entre tous ces êtres le corps du Christ qui est censé se donner dans l'Eucharistie et qui, suivant l'orthodoxie, est le réel individu corporel, et non pas un symbole. Il n'a pu, depuis le temps qu'il se partage et par le principe même du substantialisme qui est au fond de la doctrine réaliste, se multiplier indéfiniment et se diviser en assez de morceaux pour constituer, depuis si longtemps, la nourriture de tant de peuples. Donc le corps présent après la consécration et que l'on répartit entre les fidèles, n'est pas celui du Christ en personne, unité substantielle des êtres, mais un *intellectuale*, un concept. Roscelin dira bientôt : un mot, *verbum*, *flatus vocis* (1).

Et comme les lois sur la terre sont autant d'unités substantielles, c'est-à-dire de Christs, et comme la loi suprême du cosmos, Dieu qui trône au haut des cieux, n'est pas autre chose lui-même que la Pensée synthétique, englobant toutes les catégories éparses, la critique qui a ébranlé le dogme de l'Eucharistie ébranle par là même tous les autres. Et l'univers est bien près d'être considéré par le hardi fondateur du nominalisme comme un jeu de sensations incohérentes, unifiées de temps en temps par le caprice de pensées individuelles que dément presque aussitôt le caprice des autres... Roscelin ne va pas jusque là, bien entendu. Il s'attaque au dogme de la Trinité et non plus seulement à celui de l'Eucharistie, il dénoue simplement le lien substantialiste des trois personnes. Il n'a pas l'audace — ce qui serait pourtant la conséquence fatale de sa pensée — de faire de chacun un *intellectuale*, un terme purement attributif et correspondant à cause de son universalité à mille choses réelles, donc substantiellement inexistant. Il conclut par un vague trithéisme que l'Église dédaigne, parce qu'elle y voit une réminiscence sans valeur de l'hérésie monarchienne, écrasée de longue date. Il y avait plus que cela, dans la pensée ténébreuse encore de ce nominaliste, ancêtre de Hume.

Si le réalisme n'avait eu que ces adversaires, il eût continué à régner sans conteste dans l'Église. Mais il avait en lui-même son plus terrible ennemi qui se révéla peu à peu, jusqu'au jour où le dogme chrétien ne put plus le méconnaître, l'idée panthéistique. A force de s'absorber dans le Christ, dont le catholicisme nous propose sans cesse l'imitation comme but unique de la vie, l'individualité perd son essence et d'inquiétants mysticismes apparaissent çà et là. Des aventuriers de la pensée ne prétendent-ils pas se pas-

(1) L'Église a paré le coup plus tard par le dogme de la transsubstantiation.

ser de cette Église qui à travers les siècles s'est interposée entre l'Un et le Multiple, sous prétexte d'achever l'œuvre du Christ, sitôt interrompue par la mort ? Ils s'élancent donc sur les vagues de l'illuminisme, vont directement à Dieu dont ils croient entendre la voix, et la nuit de leur âme s'emplit d'éclairs. Et chose plus grave, ils abdiquent devant tant de lumière et de leur plein gré s'anéantissent, ce que l'Église ne veut à aucun prix. Elle a repoussé jadis l'origénisme et ses hantises orientales d'absorption. Ce n'est pas pour s'abandonner de nouveau à ce quiétisme, si dangereux pour l'individualité.

Cette individualité, il faut la protéger contre elle-même, la préserver des désirs d'anéantissement qui la soulèvent à certaines heures. Or comment le pourrait-on, si l'Église maintenait la construction substantialiste de l'Univers, telle que Platon et le réalisme l'ont édifiée à l'usage du dogme ? L'individuation, qui est l'accident, s'englue dans l'essence et vainement elle se débattra. Il lui faudra toujours céder, rentrer dans cette loi d'unification qui a des éblouissements. Les quiétistes ont toujours été des voluptueux. Il est doux infiniment de s'abandonner à qui vous guide, vous unifie et à la fin vous absorbe. Le despotisme a toujours bâti sur ce principe. Et le réalisme n'est autre chose que le despotisme en ontologie. L'âme qui s'y livre et en fait sa foi philosophique et religieuse, n'a plus la force de lutter contre l'envahissement panthéistique de l'Un. Elle s'offre aux tentacules qui l'étreignent, aux prises redoutables de la communion par qui l'individualité renonce à être.

De là le délaissement progressif de Platon que l'on constate dans la suite des *Sommes*, la faveur grandissante d'Aristote, si outrageusement accueilli à ses débuts, quand il pénètre la pensée scolastique par l'intermédiaire des Arabes, Avicebron et Averroès. L'année même où Simon de Montfort se ruait vers le Midi hérétique, un concile se tint à Carcassonne où, entre deux flambées de Cathares, on brûla les livres d'Aristote, sans parler de dix religieux dont tout

le crime était de suivre d'un peu trop près Amaury de Chartres et David de Dinan, entachés d'aristotélisme et, pour leur bonheur, déjà morts à cette date. Tout ce qui ne fut pas brûlé en fait d'hommes, fut plongé dans l'*in pace* des cachots ecclésiastiques, et l'on crut qu'Aristote ne s'en relèverait pas. Quelque temps après, Aristote, débarrassé de son intellect actif et de quelques tendances émanatistes que le génie de l'Orient avait, de gré ou de force, fait entrer dans sa construction logistique du cosmos, devenait auteur canonique, mieux encore, pilier de l'Eglise, et c'était au tour des platoniciens à rôtir aux flammes des bûchers, en attendant celles d'enfer.

D'où ce revirement ? — L'Eglise, s'instituant gardienne de l'individualité que compromettaient si bien les excès du réalisme, adoptait désormais, de façon à peu près générale, non pas le nominalisme de Roscelin et ses sursauts désordonnés, ses mouvances, mais le conceptualisme d'Abélard et de ses successeurs, en qui elle trouvait l'organisation harmonieuse vainement cherchée jusqu'alors dans le réalisme et ses immobilités féroces. L'Un désormais gardait ses droits et le multiple aussi, et la doctrine d'Aristote si miraculeusement éprise d'individuation — en dépit des unifications que condense la pensée de la Pensée, νόησις νοήσεως, avait fait cette merveille. L'ontologie du docteur angélique n'est donc plus le réalisme platonicien. Les individualités ne sont plus saisies et en quelque sorte anéanties dans l'Unité substantielle du Christ, et par-dessus ce moyen terme, dans celle de Dieu. L'univers n'est pas fait de substances particulières, où les individualités, simples accidents, disparaissent, et qui à leur tour s'engloutissent dans la substance supérieure de l'Un — et rien n'est plus que l'Un et tout le reste, les hommes et Christ lui-même, intermédiaire entre le Créateur et les créatures, n'a été que la fantasmagorie d'une heure.

Les unifications sont, comme le pressentait Bérenger de Tours, des *intellectualia*, mais elles sont riches de tout l'infini, dont elles ne sont que des formes particulières. Elles

instituent, entre les individuations, ce lien d'idéalisme et d'amour que le Christ est venu consolider dans une seconde Alliance, après le pacte primordial conclu au Sinaï. Dieu est dans l'homme et l'homme dans Dieu, mais distincts et également sans absorption ni dans un sens ni dans l'autre. Et c'est à Aristote que l'on doit le miracle de cette conciliation, consacrée par la *Somme* de saint Thomas. Le philosophe exécré qui fit torturer tant de chair misérable aux premiers siècles de la scolastique, finit donc dans une apothéose, ainsi que le docteur angélique, son interprète. Il eut, proclame l'Eglise, quelque chose du souffle divin, comme certains païens, ce mystérieux Virgile aussi dont un poète a dit :

> Dans Virgile parfois, Dieu tout près d'être un ange,
> Le vers porte à sa cime une lueur étrange.

En la pensée d'Aristote flotte également une lueur étrange. Il est regrettable qu'on ait mis tant de temps à s'en apercevoir, mais la révélation se fait de façon si trouble et l'orthodoxie se constitue par tant d'à-coups !...

*
* *

Le dogme est à peu près érigé dans son ensemble. C'est désormais ce tout inébranlable qui défie les âges et dont il est défendu, sous peine d'excommunication, de retirer une seule pierre. A la conception thomiste, pénétrant le cosmos de logique merveilleuse, s'oppose un instant le scotisme, et d'étranges doutes envahissent les âmes. Qui sait si le monde, organisé comme le dogme nous l'enseigne, est éternel, au sens absolu du mot, si un décret nouveau de la volonté créatrice ne pourrait pas, en une seconde, le bouleverser de fond en comble, faisant du vrai le faux, du bien le mal et pis encore ? La volonté en Dieu, supérieure à la pensée, peut tout, même l'impossible, jusqu'à s'anéantir et avec elle éteindre

les essences, non moins que les existences, instituées un moment *par jeu*...

L'Eglise repousse cette dangereuse innovation humaine qui sous prétexte de donner plus de puissance à Dieu, en l'élevant au-dessus de la raison, compromet l'édifice de l'Un et de l'Immuable, si laborieusement construit à travers les siècles, d'après les paroles intermittentes et bien ténébreuses, il faut l'avouer, tombées du ciel. La pensée chrétienne, après la secousse du scotisme, se raffermit dans la foi de la pérennité des décrets de Dieu, qui est la raison d'être du catholicisme et même à ce sujet, à l'heure qui approche des déchirements, un dogme va se surajouter à tant d'autres, le seul nouveau depuis le thomisme, celui de l'Eglise...

*
* *

J'ai dit plus haut à propos de Paul en quoi consiste le protestantisme. C'est une forme de pensée assez commune dans le cours du moyen âge, car on n'en est plus à compter les sectes de Cathares ou réformateurs, revenus à la révélation du Christ et à ce qu'on pourrait nommer la méthode d'immanence des premiers âges, niant par conséquent l'élaboration intellectualiste des dogmes, consacrée par les Conciles. Mais elle se manifesta surtout au signal donné par Luther et Calvin, et prit une très grande extension, faillit un instant arracher le catholicisme de ses bases d'éternité et s'y substituer, triomphalement, dans une Rome nouvelle, Genève, où le multiple s'unifierait de façon nouvelle. Une chose favorisa puissamment cette Réforme, ce fut le mouvement général du siècle, préconisant par la voix de tant de génies le retour aux âmes archaïques, abolies depuis si longtemps et consacrant, sous couleur de renaissance, le triomphe de la mort sur la vie.

Ce qui l'entrava, ce fut la timidité et plus encore l'incertitude de ses initiateurs. Plus rien ici de la Réforme du Sud soufflant avec frénésie sur toutes les imaginations fantasti-

ques où s'amusaient les conciles d'Orient, et en un de ces efforts de fanatisme que l'humanité a de la peine à renouveler, faisant retour à la parole la plus ancienne, à celle que les billevesées intellectualistes n'ont pu encore souiller. Nos réformateurs du seizième siècle se gardent avec soin de toute intransigeance. Ils rejettent, mais ils admettent aussi, au gré de leur raison — entendons par là cette lueur qui est en nous, si tremblotante à certaines heures et que l'Eglise par un défaut de tactique visible dès les premiers jours a laissé subsister, pour sa perte. Ils taillent dans le massif immense du dogme, à travers ce formidable enchevêtrement qu'est la *Somme* de saint Thomas, par exemple. Mais chacun pratique sa coupe sombre, sans souci de ce que font près de lui les autres bûcherons de la forêt du dogme. Ils n'entendent pas le bruit sourd que rendent les chênes millénaires, en s'écroulant un à un...

Il en résulte l'étrange multiplicité que Bossuet a mise en lumière dans son ouvrage capital : *Histoire des variations des Eglises protestantes*. Le dernier Père de l'Eglise nous dit les tentatives de la Réforme pour reconstituer en son sein l'unité à laquelle elle se dérobe. Elle aussi voudrait instituer des conciles où les sectes pullulantes à la voix de Luther viendraient abdiquer entre les mains d'un pape nouveau investi de l'autorité dogmatique, et aussi du droit de brûler qui pour tous les gens de cette époque, catholiques ou protestants, en semble inséparable. Mais les unifications qu'on réalise pour un instant se dénouent presque aussitôt. On ne s'y entend que pour condamner l'Eglise catholique, dont la corruption s'étale sur la colline jadis sacrée où Pierre et Paul versèrent leur sang. On ne voit plus en elle la continuatrice de l'œuvre du Christ, chargée d'être l'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Mais on ne prétend pas non plus comme tant de mystiques du moyen âge, aller directement à Dieu. Nos demi-révoltés ne peuvent pas se passer de l'Eglise, car ils s'attachent à la parole du Christ qui l'a fondée sur la pierre d'éternité. Mais les prêtres ont menti qui

ont dit être — s'appuyant depuis Constantin sur l'autorité civile et ses foudres — l'Eglise véritable. La seule que reconnaissent les protestants est cette Eglise invisible, composé en tout temps par les élus que Dieu seul a connus et qui ont pu, en certaines heures, être réduits à un très petit nombre, peut-être même à l'unité, sans que la promesse faite par le Christ ait failli. Et tous se disent dès lors membres de l'Eglise invisible. Ils ont la révélation intérieure dont les catholiques déclaraient faussement avoir le monopole. Le malheur est qu'à peine assemblés pour se constituer à leur tour en Eglise visible, la discorde souffle sur eux par rafales et dissout ces pseudo-conciles d'où un dogme, universellement accepté, n'est jamais sorti.

Il en est qui vont jusqu'à admettre les conciles du quatrième siècle et le symbole des apôtres qui est à peu près de cette époque. Les voilà donc saisis à leur tour par les difficultés métaphysiques que le catholicisme a cru résoudre grâce à la conception des mystères et la distinction, qui fait le fond de son argumentation éternelle, entre la logique divine et la logique humaine — d'où l'absurdité, marque indubitable de la vérité révélée... Cette pensée, qui semble monstrueuse aux rationalistes, éclate d'un bout à l'autre de l'histoire ecclésiastique, et de Tertullien à Sören Kierkegaard (1), de l'illuminé africain au danois mystique, l'accord se fait sur ce point : *credo quia absurdum*, je crois parce que la chose est contradictoire... Aussi la plupart des réformés remontent-ils plus haut, avant l'Evangile johannique où la métaphysique substantialiste commence à poindre. Le paulinisme, élaboration première de la révélation du Messie, leur semble généralement la forme du christianisme primitif qu'il convient d'adopter. Ce n'est déjà plus la parole trouble du Christ lui-même, se défiant des voix démoniaques qui l'obsèdent doutant par instants de sa mission, ce n'est pas encore la métaphys que du logos et la fantasmagorie des hypostases...

(1) V. sur Kierkegaard l'étude de M. H. Delacroix.

On en vient, en voyant ainsi la Réforme hésiter le long des siècles, déterminer à tâtons le point précis où elle doit cesser de croire à la révélation que l'Eglise catholique proclame continue, à admirer la logique farouche de Mahomet qui, lui, fait sauter tout le bloc et ne garde qu'un mot avec lequel il bouleversera le monde : Unité ! Le reste, tous les êtres à double nature dont Christ est le prototype et qui ont pour mission de relier l'Un au multiple, s'évanouissent au souffle ardent de la négation islamique. L'Un et les créatures écrasées sous sa toute puissance, voilà ce que Dieu a montré aux hommes d'un seul geste quand il parla à Ibrahim, l'Abraham des Israélites... La vraie Réforme est celle de Mahomet. Celle du seizième siècle est une série de compromis, dont Bossuet a supérieurement montré l'inanité dans son histoire bien nommée des *Variations*. Et c'est par ce même Bossuet que se définit le dogme de l'Eglise, une et immuable, dont le magistère s'impose désormais à propos de toutes les difficultés qui hérissent la conception thomiste, éclairée autant que possible par le concile de Trente.

*
* *

L'ère du développement organique du dogme est finie, celle des apologies commence. Ces âmes en qui le doute est entré par le fait du protestantisme, qui ne savent plus, dans le désarroi des sectes, à quel point précis il faut s'arrêter et cesser de croire, il faut, à tout prix, les ressaisir, les ramener à la foi complète dont elles se sont éloignées un instant, mais non sans espoir de retour. Et une société se fonde, la plus étrange organisation que l'on ait vue depuis celle de l'Église catholique, dont elle se propose d'ailleurs d'être le complément. J'ai nommé l'ordre de Jésus, création de l'extraordinaire Loyola, qui va avec un mélange singulier de sens pratique, tel que rarement on en vit un pareil, et aussi de mysticisme, voire même d'hallucination — par qui la réalisation du plan primordial fut heureusement rendue

impossible — prendre en main l'œuvre d'orthodoxie, si bien compromise par la papauté.

Jusqu'ici les dogmes se sont imposés, grâce à l'éblouissement de la révélation, que nul n'eût osé mettre en doute. Mais voici que les pensées s'enténèbrent. La Réforme a fait passer partout un frisson de nuit, et les élans vers la lumière sont brisés désormais. Puisque les âmes s'écartent du vrai, on ira vers elles, de gré ou de force, en employant la ruse au besoin après la violence, on les arrachera à ce doute maussade qui les désole, on les ramènera à la clarté merveilleuse des dogmes, jusqu'à ce qu'elles proclament le grand mot de la foi : *Credo quia absurdum*. Pas de raisons dont on n'use pour les réduire ainsi à la déraison, qui est en réalité la raison suprême, la profonde logique dont les secrets se déroberont sans doute à jamais aux prises de notre intelligence. Loyola, le grand manieur de réalités, ce psychologue qui démêle si bien les mobiles et les ressorts de toutes les âmes — par bonheur pour nous doublé d'un illuminé — invente ainsi l'*apologétique* moderne, qui va droit à l'ennemi, la raison humaine, et compatissant, à sa faiblesse, se faisant volontairement basse et humiliée, exploitant ses moyens trompeurs d'argumentation, la ramène à Dieu et la contraint à admettre aveuglément cette contradiction, qui est le sceau de la vérité...

De là ces « mouvements tournants » (1) qui nous déroutent dans les apologétiques, dont le nombre va s'accroître sans cesse, depuis que Loyola en a tracé le plan général. Ce n'est plus le simple exposé du dogme à la façon de saint Anselme, la *fides quærens intellectum*, où la révélation daigne comme à regret fournir quelques explications à cette puissance trouble que nous portons en nous et qui s'apprête dès lors à s'exalter, jusqu'à devenir dieu à son tour, de démon qu'elle fut si longtemps. Pascal, le terrible ennemi des Jésuites,

(1) Le mot a été dit à propos de Joseph de Maistre et de ses *Soirées de Saint-Pétersbourg* où nous prenons. pour arriver au but, des chemins si singuliers.

n'hésite pas cependant, dans l'intérêt de la religion qu'il sent ébranlée — le P. Mersenne ne compte-t-il pas cinquante mille athées à Paris seulement ? et il ajoute : *in unica domo possis aliquando reperire duodecim qui hanc impietatem vomant* (1) — à adopter la méthode que Loyola a recommnadée à ses fidèles. Lui aussi, pour ressaisir les âmes et éblouir les pauvres raisons en qui il a une confiance assez limitée, se sert du procédé mécanique si bien mis en valeur par ces puissants éducateurs, les Jésuites. L'essentiel est pour lui, de « préparer la machine », d'utiliser, quitte à *abêtir* les générations, les lois de la formation des croyances. Il convient de ne rien négliger, pour sauver ces âmes qui se perdent, et pour cela le meilleur est de s'adresser à l'enfance, de créer, dans les mentalités puériles, des habitudes, d'y faire entrer le conscient dans l'inconscient, suivant la formule quelque peu prétentieuse d'un psychologue qui croit avoir découvert la chose — après les Jésuites (2).

L'apologétique repose nécessairement sur le dédain et quelque peu la terreur de la raison humaine, dont une certaine philosophie — inaperçue encore, mais bientôt triomphale — exalte à la suite de Ramus, Descartes et quelques autres, les droits aux dépens de Dieu... Une simple anecdote de l'adolescence de Pascal (3) nous montre à merveille l'effroi de la raison chez le futur auteur de *l'Apologétique chrétienne*, dont les débris ont constitué *les Pensées*.

Il y avait à Rouen, au temps où Pascal, très jeune encore, y résidait, un ancien religieux Jacques Fortou, dit frère Saint-

(1) Les *Questions sur la Genèse* sont de 1623. Mais l'incrédulité n'a fait que s'aggraver durant tout le siècle. Cf. PERRENS, *les Libertins au dix-septième siècle*.

(2) Je fais allusion à M. Gustave Le Bon, auteur d'un amusant volume, *la Psychologie de l'Éducation* où l'auteur révèle, malgré ses affectations scientistes, une ignorance à peu près complète de la pédagogie et des problèmes — je dirai presque des drames — qui se jouent autour de la psychologie puérile.

(3) Rappelée par Boutroux, *Pascal*, p. 24.

Ange. « Il soutenait qu'un esprit rigoureux peut, sans le secours de la foi, parvenir par son seul raisonnement à la connaissance de tous les mystères de la religion, que la foi n'a d'autre rôle que de suppléer, chez les faibles, au défaut de la raison. Indépendamment des hérésies où aboutissait le frère Saint-Ange, Pascal jugeait condamnable en lui, même *le principe d'où il les tenait*.

Ce principe, on le voit aisément, est celui que Descartes, à peu près dans le même temps, va faire triompher : la possibilité de tirer tout, la création et même le créateur, de la raison humaine, érigée, comme on n'hésitera pas à le proclamer bientôt, en règle universelle du cosmos, en Dieu. Pascal et deux de ses amis, nous dit-on, vinrent donc trouver le frère Saint-Ange et s'efforcèrent de lui faire comprendre la disparité nécessaire entre la pensée humaine et la volonté divine, supérieure à tous nos raisonnements, en un mot, ils développèrent longuement le *Credo quia absurdum* à cet homme qui disait : *Credo quia logicum*. Ils ne purent parvenir, malgré leur éloquence, à lui démontrer la déraison de la Raison profonde des choses et, à bout d'arguments, furent contraints de le dénoncer à l'autorité ecclésiastique. Le pauvre homme tremblotant s'empressa dès lors de désavouer tout ce qu'on voulut.

Pascal, et tous les apologistes du christianisme qui sont venus à sa suite, sans en excepter Joseph de Maistre, se proposent donc, en faisant appel à la raison, de la convaincre peu à peu qu'il lui convient de renoncer à elle-même et de s'abîmer dans la déraison, autrement dit dans l'absurde. Car, suivant le mot que Spinoza va bientôt prononcer, il n'y a pas plus de ressemblance entre la pensée humaine et la pensée divine qu'entre le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant. La contradiction, telle est la marque indélébile de tout ce qu'il y a de divin ici-bas. La tactique qu'il suit dans l'apologétique n'est donc pas uniquement d'humilier la raison humaine à la façon du scepticisme théologique, de Montaigne à Huet. Pascal a

goûté à la géométrie, il a l'ivresse des lois mathématiques, des pensées cosmiques, saisissables à l'humanité malgré les vagues d'occultisme qui parfois les emportent. Il met en lumière, à côté de l'ignominie, la prodigieuse grandeur de cette pensée et il conclut : il y a de l'absurdité dans l'homme, donc il y a du divin — sinon tout le divin, comme sont prêts à l'affirmer trop légèrement frère Saint-Ange et le rationalisme qui va suivre.

Il y a du divin. Le Christ revit en chacun de nous, et par le Christ même la contradiction qui fait son essence. Il vit et meurt à la fois, car telle est sa mission qui trahit, pour les yeux de chair, la logique, profonde sous les apparences d'illogisme, à laquelle obéit le cosmos. Nous devons donc l'imiter perpétuellement et pour cela nous *mortifier*, ce qui est le comble de l'absurdité — donc de la raison, en nous plaçant au point de vue divin. Car il nous faut réaliser en nous la mort pour la partie déchue et la vie pour celle que Dieu exalte et qu'il a appelée à lui par le sacrifice de la croix. Logifier notre existence selon l'illogisme que la révélation impose comme loi à toutes les activités, tel est donc le but qu'assigne Pascal à l'homme, quand il lui aura, par des arguments tirés de la raison même, persuadé l'inanité de cette raison devant celle de Dieu. Et l'audacieux *Voyant de l'absurde* crie à ceux dont les yeux sont fermés à cette lumière éblouie de la contradiction et s'obstinent dans leur pauvre logique : « Vous ne voulez pas croire ? Abêtissez-vous. » Et suivant sans scrupule les principes posés par Loyola en tête de ses *Exercices spirituels*, il s'efforce, à bout de raisonnements et par des moyens mécaniques, de produire cet état trouble qui n'est plus seulement intellectuel, où tout le divin qui est en notre tréfonds et a sommeillé si longtemps, s'exalte soudain et resplendit et se fond merveilleusement au divin qui vient à nous, du dehors, par la grâce.

*
* *

La tactique de Pascal n'a pas été oubliée. D'autres sont venus depuis, reprenant les méthodes de jadis qui s'adressaient à la raison déjà acquise à la foi, et se contentant de mettre en lumière, pour ceux qui sont déjà convaincus, la crédibilité du dogme. Mais cette pointe hardie dans l'inconnu, jusqu'en plein cœur du rationalisme, tentée par le génie de Pascal, a laissé dans la conscience chrétienne un souvenir profond. Et de nos jours où la raison humaine, exaltée par l'acquis scientifique des siècles, prétend détenir le trésor des lois et en tirer au jour les splendeurs, sans l'aide d'une révélation quelconque, par un simple travail d'analyse et de déduction, la méthode qu'il a inaugurée — celle d'immanence — est ressaisie par divers apologistes, inquiets du discrédit où les excès de l'intellectualisme ont jeté le dogme catholique...

Ce qui constitue en effet le plus grand obstacle à l'admission du dogme, tel que l'Église l'impose à peu près immuablement depuis le concile de Trente, c'est le caractère intellectualiste dont on l'a revêtu. Les pensées habituées, par le positivisme de plus en plus répandu, au relatif, s'effarent de cet absolu qui, leur semble-t-il, n'est pas de leur essence. Il y a là, de la part de l'Église qui prétend faire descendre dans toutes les âmes à la fois, sans accommodement aux conditions de la raison humaine, le tout de la raison divine telle que les conciles l'ont définie, un manquement aux lois élémentaires de la physiologie et aussi de la psychologie. Il est nécessaire à un organisme, mental aussi bien que physique, que toute nourriture apportée du dehors puisse s'assimiler et l'introduction d'un corps étranger, sans possibilité de réduction, entraîne fatalement la désorganisation et la mort. Ainsi en est-il du surnaturel. La logification dont Dieu a laissé entrevoir les premiers linéaments au Sinaï et dont le concile du Vatican

en dernier lieu, suivant à un long intervalle celui de Trente, a achevé le dessin — pour un temps du moins, car la plus belle histoire du monde, celle de la révélation, comme on le sait, n'a pas de fin — est caractérisée de l'aveu de ceux qui sont entrés le plus avant dans la pensée religieuse, par la contradiction, le mystère, dit-on pour voiler les choses. L'Un est multiple, il se donne et demeure tout entier, il vit et meurt en même temps : ainsi s'est défini le Christ, fils de Dieu et révélateur de son essence. Et l'Église qui continue son œuvre tous les jours et renouvelle pour le salut de tous le sacrifice de l'Un, institue cette contradiction comme premier point de la dogmatique. Or la crédibilité de tous les dogmes de l'Église, éblouissante pour celui qui a la foi, ne l'est nullement pour l'incroyant, et nulle méthode d'apologétique extrinséciste, pourrait-on dire, n'a quelque chance de la produire dans les âmes que rien n'a préparées pour cela.

Il est donc à peu près impossible, si l'on s'en tient à l'exposé du dogme tel qu'il tombe des chaires chrétiennes, un et immuable à travers les âges, de faire pénétrer le surnaturel par force, dans les crânes qui lui sont rebelles. Et c'est pourquoi de hardis fils de l'Église, se souvenant de ce que Pascal a tenté autrefois, reprennent son œuvre. Étant donné, sans conteste possible, que la transcendance du dogme le rend *incommensurable* avec nos facultés, il s'agit de recourir à une méthode nouvelle et d'essayer si, par l'immanence, en opérant par le dedans et non plus seulement par le dehors, on n'arriverait pas à pénétrer de surnaturalité ces âmes rétives, à fondre en elles l'ordre de la science et l'ordre de la religion. Ne sont-ils pas l'un et l'autre, mais en des plans divers de la pensée, un seul et même ordre, celui dont le révélateur a donné la notion encore trouble au Sinaï et dont la science, tous les jours, livre les détails merveilleux ?

Et les controverses du dix-septième siècle renaissent sous nos yeux. A côté des partisans de la transcendance qui

redoutent les nouveautés et s'attardent à développer l'éternel syllogisme de la crédibilité, valable pour les croyants seuls, ceux de l'immanence, dans l'espoir de ramener à eux les incroyants, développent le *facienti quid est in se, Deus non denegat gratiam*. Aux plus obstinés rationalistes, niant qu'une parcelle quelconque de surnaturel soit en eux et dès lors repoussant *a priori* cette méthode d'entraînement, inaugurée par Pascal, ils répondent : « Vous êtes plus riches que vous ne pensez. Il y a en vous de l'inaperçu. Écoutez dans les profondeurs de votre âme et prenez conscience de tout ce que vous possédez déjà. Car vous n'êtes pas seul en vous, un autre habite votre cœur avec vous, et cet autre que vous ne savez pas nommer encore, que vous confondez encore avec vous, cet autre a déjà mis en vous le germe et la force d'une croissance ineffable... »

Il ne saurait dès lors être question de l'introduction brutale d'un corps étranger, caillou intellectuel jeté de la colline du Vatican et destiné à être éliminé, sous peine de mort par la pensée qui se veut scientifique. Il y a en nous des richesses virtuelles que nous n'avons pas le droit de dédaigner et un travail de postulation immanente peut, sans que nous le voulions souvent, le faire passer de l'implicite à l'explicite et permettre au divin que nous contenons sans nous en douter, de se révéler (1). Un enrichissement est donc possible qui ne serait pas une importation, une transcendance, toujours mal aisément assimilable dans un milieu qui ne lui est pas approprié. Le surnaturel vient donc en nous parfaire la nature et non l'abolir, unifier ces prétendus plans de pensée que tant de savants, croyants sincères, admettent encore quand ils disent : « Ceci n'est pas du domaine de la science, mais du domaine de la foi. » La foi n'est plus l'adhésion à un ensemble de dogmes contradictoires à notre raison et constituant par suite autant de mystères. Elle est le développement, par une méthode

(1) Cf. MAURICE BLONDEL, *la Quinzaine*, 16 février 1904.

d'immanence, d'une logique profonde que nous portons en nous en naissant, car Dieu est toujours dans l'homme, si dégradé qu'il soit, de même que l'homme peut, grâce au sacrifice du Christ, s'élever à Dieu, si haut qu'on le rêve. Et cette logique profonde qui si longtemps a passé pour illogisme, illumine soudain d'une clarté surnaturelle les unifications troubles de notre pensée, auxquelles la science, dépourvue de la foi, prétend s'arrêter.

*
* *

Cette méthode, dont Pascal usait si supérieurement, n'est d'ailleurs pas nouvelle dans la tradition du christianisme (1). Dès le temps de la patristique, une réaction contre l'intellectualisme se faisait sentir un peu partout. On se défiait de l'élaboration du dogme suivant une métaphysique par trop abstruse, on s'effrayait de ne plus connaître l'absolu que par l'intellect, cette capacité d'abstraction que l'homme s'est, selon toute vraisemblance, créée artificiellement. Les platoniciens, suivis en cela par les premiers fidèles du Christ, disaient jadis qu'il faut aller à Dieu avec toute l'âme, σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ. Et déjà l'on parlait d'appeler en nous, par un effort purement immanent, *l'illumination,* cette fusion du surnaturel et du naturel qui constitue la vie religieuse, au lieu de l'attendre de l'argumentation apologétique, de plus en plus abstraite, ou d'un souffle capricieux qui si souvent se dérobe. Mais la peur de succomber aux hantises du mysticisme qui ont flotté éternellement autour de la foi chrétienne, retint la plupart des Pères dans cette voie de l'immanence. Et c'est pourquoi ils ont adhéré à ces symboles intellectualistes où se sont formulés, de génération en génération, les résultats de la ratiocination humaine, œuvrant sur la parole trouble de Dieu...

(1) Cf. Louis Lagnier, *la Méthode apologétique des Pères pendant les trois premiers siècles.*

Loyola, aux heures de dangers si grands pour l'Église — et Pascal sur ce point ne fait que suivre « le janissaire de la foi » — retrouve cette méthode d'immanence qui fut celle des premiers chrétiens d'avant le johannisme. Il rejettera hardiment toute apologétique transcendante, il ira vers l'incrédule ou du moins vers celui qui pour le moment se croit tel et méconnaît en lui la part de divin qu'il recèle sans pouvoir se l'avouer. C'est là une âme égarée par l'abus d'une raison qu'il faut se garder d'humilier trop vite, car elle se cabrerait aussitôt et serait une proie de plus pour le protestantisme menaçant. De là de savants travaux d'approche, que Pascal énumère avec complaisance. Nous n'avons que les débris de l'apologie chrétienne et nous ne pouvons pas savoir si la forme définitive qu'il eût donnée à son œuvre eût été dans le sens de la méthode de transcendance ou de celle d'immanence. Peut-être, ébloui comme tant d'autres théologiens de la crédibilité que contiennent les dogmes, les eût-il jetés à la face de l'incrédule pour l'écraser sous un excès de lumière. Mais les matériaux, plus modestement, trahissent la méthode d'immanence qui nous est familière en nos temps de doutes et de flottements. Pas plus que Loyola il ne dédaigne aucun moyen de persuasion, depuis les plus grossiers, ceux qui ont un caractère mécanique jusqu'aux plus élevés, ceux qui s'adressent à l'intellect seul, en passant par les preuves dont se satisfirent les esprits des premiers âges, mal formés encore à nos logiques modernes, et les prophéties, et les miracles, et les martyres !... Et l'incrédule, remué malgré lui par tant d'arguments si disparates qui saisissent et contraignent en lui ce qu'il y a de plus haut et aussi de plus bas, hésite, sent peu à peu étinceler dans sa pensée le divin qu'il niait. Et le surnaturel l'envahit désormais. L'acte de foi jaillit à ses lèvres. Les dogmes dès lors lumineux viennent se fondre à la science purement humaine et agrandissent dans tous les sens, inondent d'infini, les lois si pauvres dont il se contentait jusqu'ici...

C'est surtout au dix-neuvième siècle que le danger, contre

lequel les Jésuites ont essayé de défendre l'Église, devient plus grave, et que les âmes, de plus en plus rebelles, demandent à être ramenées à Dieu avec souplesse. Aussi la méthode d'immanence de Pascal a-t-elle plus de chance de réussir que la méthode de transcendance d'un Joseph de Maistre par exemple, polémiste fougueux mais essentiellement maladroit, avec son bourreau coiffé de rouge. L'Église avec raison accueille assez froidement ces violents qui risquent de la compromettre auprès des âmes tendres, celles qu'elle a tout intérêt à faire rentrer au bercail. Aussi Mœhler (1) a-t-il soin de déclarer que c'est par le dedans qu'il faut considérer le catholicisme pour le comprendre et non par le dehors, par un exposé de dogmes irréductibles à notre pensée dynamique. C'est en vivant le christianisme dans l'Église et par l'Église, incarnation prolongée du Christ sur la terre, qu'on a chance de pénétrer, à travers l'écorce des symboles et des rites, jusqu'à l'esprit intérieur qui est l'essence de la religion. Le catholicisme est de la vie avant d'être une gnose...

Telle est la formule qui de Mœhler va passer à Newman et par le prestigieux auteur de la *Grammar of assent*, remuer dans ses entrailles profondes le catholicisme, obstiné depuis tant d'années à n'être plus que cerveau et intellectualité. Newman, avec l'audace tranquille d'un Pascal, sûr de posséder la vérité, va droit à l'ennemi qu'il s'agit de réduire et de ramener, s'il est possible, le *subjectivisme*. Car la raison humaine, depuis le temps où Loyola lançait contre elle ses farouches et subtils disciples, a pris conscience d'elle-même et prétend constituer les lois du monde. C'est le sujet qui désormais, aux lieu et place de Dieu, organise et décrète. Et le Voyant, comme on l'a nommé, ne craint pas de se placer, suivant la tactique de l'immanence, au cœur du sujet. Il sait, pour avoir manié bien des âmes, combien

(1) V. son ouvrage principal : *l'Unité dans l'Église* ou des *Principes du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, et aussi *la Symbolique* (1832).

il est difficile de leur inculquer la foi à l'existence d'objets mystérieux, transcendants, d'essence étrangère à la nôtre. Bon pour le naïf réalisme du moyen âge qui imposait aux esprits, alors capables de digestions auxquelles nous répugnons présentement, sa lourde construction substantialiste. Cette unification si complexe, où s'enchevêtrent inextricablement les *tabulæ logicæ* que la pensée de Dieu seul es capable de synthétiser, pouvait, en des périodes de foi primitive, entrer, telle quelle, comme une masse, dans les cerveaux. Mais depuis Kant et Fichte qui aboutissent nettement aux conclusions autothéistes, pressenties par les cartésiens, l'assimilation est moins aisée. Les amoncellements de dogmes transcendants dont il suffisait jadis de démontrer la crédibilité pour qu'ils pénètrent en nous et deviennent partie intégrante de nous-mêmes, soulèvent aujourd'hui des défiances, justifiées d'ailleurs. Cela n'est pas, semble-t-il, de notre substance intellectuelle, ce n'est pas nous qui créons cet ordre surnaturel. Nous le recevons tout fait du dehors, θύραθεν, comme eût dit Aristote. C'est pourquoi nous aimons mieux nous en tenir, devant les ténèbres du cosmos, à ce qui est nous-mêmes, l'ordre de la nature, les lois, objet de la science.

Et en conséquence Newman se plaçant ainsi que Pascal au point de vue de ses adversaires, les rationalistes, *dans le sujet*, admet comme eux que c'est la pensée humaine qui construit le monde. Mais cette pensée contient plus qu'elle ne veut se l'avouer elle-même, Dieu plus intérieur que notre intérieur, perçu par tous les mystiques. Il suffit par une méthode d'entraînement de le faire étinceler en nous et le surnaturel rayonnera soudain, et l'ordre qui fait l'objet de la révélation jaillira, éblouissant de gloire la piteuse logification que notre raison purement humaine s'efforçait de débrouiller dans le cosmos. Ainsi le fidèle qui a été d'abord l'incroyant, vivra selon la vie du Christ, au lieu d'en raisonner le mystère métaphysique. Le primat de la raison pratique, institué par Kant, apparaît donc, où l'on s'atten-

dait le moins de le rencontrer, dans l'ordre surnaturel aussi bien que dans l'ordre de la nature.

Newman semble, à l'heure présente, avoir conquis un grande partie du monde catholique. En France particulièrement M. l'abbé Laberthonnière, dans ses *Essais de philosophie religieuse* et surtout M. Maurice Blondel, dans *l'Action* et dans sa célèbre *Lettre sur le dogme*, se sont faits les tenants de l'immanence. Le dépôt sacré que l'Église, l'*Ecclesia docens*, a reçu depuis tant de siècles et qu'elle transmet sans cesse, aux générations avides de vérité, à l'*Ecclesia discens*, est immuable, si l'on veut. On ne saurait être catholique si l'on n'admet pas, avant tout le reste, l'immutabilité du dogme. Mais il est aussi susceptible de progrès, ou si le mot effraie, d'éclaircissement. Et ce progrès est l'œuvre de l'*Ecclesia discens*, tandis que l'*Ecclesia docens* se réduit, dans la pensée de ces novateurs, au rôle d'appareil enregistreur. L'une instruit, selon les révélations d'autrefois, l'autre cherche cette révélation intérieure dont le prophète parlait, avant Christ lui-même.

Et le progrès se concilie ainsi avec l'immuable, par le miracle perpétuel de cette *Ecclesia discens* qui reçoit du dehors et fouille au dedans et se constitue le dogme qui est sa vie à la fois par transcendance et immanence : « Tournée amoureusement vers le passé, où est son trésor, elle va vers l'avenir où est sa conquête et sa lumière. Mais ce qu'elle découvre, elle a l'humble sentiment de le retrouver fidèlement. » Rien du dogme ne sera renié. Il s'agit seulement pour le fidèle, suivant la formule de M. Blondel, de le découvrir en lui-même et par là de le retrouver, car il ne saurait être, quoique issu de nous, autre que celui de l'*Ecclesia docens*, le dépôt traditionnel légué par les conciles. Il s'agit surtout de croire et non plus uniquement de raisonner le dogme... Et l'apologétique, puisqu'on ne saurait en ces heures de troubles de conscience dédaigner les incroyants qui de plus en plus se détachent de l'Église et repoussent le dépôt merveilleux, sera pragmatique elle aussi. N'a-t-on pas

fondé, pour suivre la tradition de Pascal, une *Revue pratique d'apologétique* où l'on voit des articles intitulés : *Apologie vivante* (1) ? La dialectique est décrétée vaine. C'est la puissance du saint qui perpétue Jésus pour nous, suivant l'expression connue, elle qu'on invoque pour ramener les âmes au dogme. Il faut *vivre* et non plus discuter. Et Fogazzaro écrit : *Il Santo*.

*
* *

L'Église s'est émue de ces innovations, qui se recommandent du grand nom de Newman comme on vit au dix-huitième siècles les Encyclopédistes se couvrir sous la gloire, très contestable d'ailleurs, de Bacon. Mais Newman serait peut-être effaré de ce qu'on a tiré de sa méthode d'immanence et regretterait, à voir l'apologétique vivante de nos jours, d'avoir cédé sur ce point capital au subjectivisme et fait de la pensée le principe de l'ordre naturel et aussi surnaturel. A la façon dont parle et agit *il santo* de Fogazzaro, rapidement mis en interdit par l'Index, on comprend les dangers de cette méthode qui laisse une trop grande part à l'individualité.

Il est bon, accorde l'Église, que la foi se fasse vivante, que le dogme, loin de tomber de haut, en des âmes mal appropriées, ne s'introduise dans les pensées qu'après l'entraînement dont parle Pascal, et Newman à sa suite. Mais il ne faut pas aller trop loin dans ce sens, charger la raison individuelle — tolérée seulement et déclarée dès l'origine contradictoire en son essence, illogique par rapport à la raison de Dieu — du soin d'éclaircir le dogme, laissé volontairement obscur par le Créateur. Il n'est qu'un magistère qui s'impose, celui de l'Église, et non pas celui, infiniment multiple, des *saints* à la façon nouvelle, qui ont un peu trop d'analogie avec les voyants du protestantisme primitif. Le

(1) Abbé Guibert, 15 janvier 1906.

dogme, quoi qu'on dise, est un dépôt auquel nul n'a le droit de toucher, et Dieu seul, par une révélation inattendue, pourrait ajouter, à la logification constituée avec tant de saccades et d'intermittences, un élément nouveau. L'Église et son chef n'ont qu'un droit d'interprétation sur l'acquis du passé, droit absolu d'ailleurs qu'ils ne sauraient partager avec qui que ce soit. Parler de progrès, comme on l'a fait trop souvent dans l'école de Newman, c'est donc ou jouer sur les mots, si l'on respecte le magistère de l'Église, ou laisser toute liberté à la fantaisie individuelle, aux illuminations que la grâce ne sollicite pas, et par là même sortir de la communion des fidèles à qui une seule foi s'impose.

C'est contre de telles innovations, à peine perceptibles alors, mais aujourd'hui communément acceptées, que s'est réuni, semble-t-il, le concile du Vatican en 1870. Et si la censure avec note d'hérésie n'a pas encore frappé, sauf Fogazzaro, les défenseurs de l'immanence, c'est qu'on n'ose pas, devant leur foi ardente, user d'une rigueur qui paraîtrait aujourd'hui bien archaïque (1). De l'aveu des théologiens qui l'ont préparé (2), le concile du Vatican était dirigé contre le système gunthérien. L'Église, devant cette notion du progrès qui se dressait partout, prestigieuse et menaçante pour ses droits, se raffermit dans la conscience de son immutabilité. Une fois de plus elle formula, selon la méthode traditionnelle, ses dogmes, avec anathème contre tous ceux qui ne les admettraient pas, *sous la forme intellectualiste* qu'il lui plaisait de leur donner.

Gunther en effet, pénétré de l'esprit hégélien, faisait flotter les définitions dogmatiques et leur prêtait un caractère relatif et par conséquent provisoire. Il raisonnait ainsi. L'Église, chaque fois qu'elle veut interpréter une donnée quelconque de la révélation, choisit parmi les explications courantes également possibles, celle qui est la meilleure de

(1) Voir la note 1, à la fin du volume.
(2) Collec. Lac., t. VII. *Acta et decreta conc. Vatic.*, col. 86 et 538. Cf. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1509, sqq.

toutes, entendons par là *la plus utile* au moment présent. Or il peut arriver qu'à des périodes où la science fut très imparfaite, aux temps de la scolastique par exemple, l'Église n'ait trouvé autour d'elle, pour matérialiser en quelque sorte la parole de Dieu et l'adapter aux hommes d'alors, suivant la métaphysique commune, que des systèmes grossiers, voire même faux. Un jour vient où, grâce aux progrès de la science, elle découvre cette erreur qui entache l'interprétation qu'elle a donnée un instant. Elle quitte dès lors une doctrine pour une autre, souvent opposée, et en agissant ainsi, même dans l'erreur, elle ne s'est pas trompée. Car dans ses définitions successives d'un même dogme, elle n'a pas l'intention de dire « ceci est vrai », mais seulement « ceci est ce que je trouve de mieux ». Elle ne garantit pas la vérité de la doctrine proposée, mais uniquement son utilité religieuse à une date précise.

On reconnaît là le principe cher à l'école de l'immanence, et l'idée de progrès que Newman, mal compris, avouons-le, a contribué à mettre à la mode dans les milieux religieux. Il y a, tout en respectant le dogme, possibilité de progrès, déclare-t-on. On conserve matériellement la chose, mais on la traduit dans un langage métaphysique différent, mieux approprié à notre époque. C'est ainsi que Gunther retenait très exactement les termes de tous les dogmes, Trinité, Incarnation, Eucharistie, mais en changeant du tout au tout le sens, amenant les formules du concile de Trente à signifier un certain nombre de doctrines philosophiques empruntées à Kant et à Hegel.

Chacun sait avec quelle violence le concile du Vatican a jeté l'anathème au principe d'autonomie, à ces hantises d'autothéisme qui sont dans l'air depuis Kant et auxquelles succombent trop aisément les tenants de l'immanence. En effet, tandis que M. Blondel reste dans l'orthodoxie, en mêlant heureusement transcendance et immanence, en faisant non pas découvrir, au sens propre du mot, mais

retrouver le dogme catholique qui sommeille au fond des consciences, d'autres viennent et tous les jours croissent en nombre comme en audace qui, à la suite de Gunther, s'attaquent aux formules intellectualistes de l'Eglise. Sous couleur de pragmatisme, ils évident le dogme catholique de tout ce qui en fait l'essence, le ramènent à une suite de *pensées actives* — on connaît le procédé — dont Christ serait bien étonné, si son ombre soudain revenait nous visiter quelques instants...

Ainsi M. Édouard Le Roy, dans un article qui a fait depuis deux ans couler des flots d'encre, se pose cette question : *Qu'est-ce qu'un dogme* (1)? Et la solution personnelle qu'il apporte a soulevé des protestations effarouchées dans le camp des *théologiens*, professeurs de séminaire en général et fervents de la philosophie scolastique, par ordre du pape d'ailleurs. Devant le danger de l'immanence, le Vatican a eu recours au docteur angélique et a imposé à ses théologiens l'étude de la *Somme* de saint Thomas, jusqu'alors bien délaissée.

Le pragmatisme de M. Blondel, fidèle à la tradition de Newman qui est loin de condamner la raison, est, comme il convient à l'orthodoxie, suffisamment teinté d'intellectualisme. A la suite d'un entraînement dont l'école a soin de déterminer les phases (2), dès que l'acte de foi éclate, toute la dogmatique entre soudain en nous, mais *vivante* et non plus figée comme jadis, cristallisée en logifications abstraites depuis des siècles et partant inassimilables. Le surnaturel que nous contenions sans le savoir, envahit tout notre être. La construction lourde, lentement édifiée à travers tant de conciles, s'accorde dès lors avec notre pensée, dûment éclairée, soulevée par ce qu'on appelait jadis la grâce. Et c'est l'accord merveilleux de la raison divine et de la raison humaine, cette fusion qui arrachait des pleurs à Pascal que

(1) *Quinzaine*, 16 avril 1905.
(2) Brémond, *Newman*, *Psychologie de la foi*.

Newman retrouve dans ses exaltations. La méthode d'immanence aboutit donc dans ses disciples immédiats en une illumination subite de l'incompréhensible, la réduction de ce qui était incommensurable, tranchons le mot, par un acte d'intellectualité.

M. Édouard Le Roy va plus loin dans le sens du pragmatisme. L'acte de foi vivant lui suffit : il constitue le dogme à lui tout seul. Le reste n'est que travail discursif de définition, variable avec les individus, et, par suite, n'a rien d'absolu, comme tout ce que recommande l'Église. Libre à nous de le transposer, à la façon de Gunther, dans n'importe quelle phraséologie philosophique. Ne peut-on pas exprimer les mêmes vérités mathématiques suivant des géométries différentes? Il y a, sous la croûte des formules, ce que M. Édouard Le Roy appelle une réalité sous-jacente, et qui les déborde indéfiniment, de l'aveu de tous les théologiens. Par la foi nous atteignons cette réalité, la seule chose qui importe, par nos actes nous avons le pouvoir de la traduire au dehors. Et ces actes, qui ont pour but le salut, seront une invention de tous les instants, car, ainsi que le pressentait Gunther, rien n'est plus mouvant que cette réalité mystérieuse du dogme. Il n'y a de précis que les formules, tout le discursif, et celui-ci ne compte pas, tellement on s'efforce de réagir contre l'intellectualisme et de s'en tenir à la philosophie de l'action. De là le trouble perpétuel du croyant qui cherche sans cesse, et erre dans les ténèbres, appelant cette révélation intérieure immanente, évanouie, semble-t-il, depuis les âges primitifs du christianisme.

Et le pragmatisme s'aggrave avec M. Dimnet, par exemple, qui pour battre en brèche l'intellectualisme des théologiens, attachés par ordre supérieur à la *Somme*, va chercher, suivant la tactique bien connue, des armes en pays étranger. Il nous a donné récemment : *la Pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, et c'est après le précurseur Wiseman, une étude du voyant, l'incomparable Newman, chef de chœur, puis de tous ceux qui l'entourent là-bas et le conti-

nuent, Tyrrell (1), Lully, William Barry, celui surtout qu'il appelle le théologien laïque de l'évolution, Wilfrid Ward. M. Édouard Le Roy admettait au moins quelque chose d'immuable, la réalité sous-jacente sinon la formule qu'il est possible de transposer dans toutes les phraséologies possibles. Il pouvait donc, par le fait de cette immutabilité dogmatique ainsi entendue, se dire et se croire *catholique*, même après le *Syllabus*. La condamnation du pragmatisme n'y est pas contenue en effet en termes formels. On se contente d'y préférer l'intellectualisme et des encycliques postérieures ont recommandé particulièrement les formules thomistes, mais sans en faire une question vitale pour la foi. Avec M. Dimnet, ce n'est plus seulement la forme qui s'en va à vau-l'eau, à la façon de Gunther, c'est aussi le fond. Et s'il achevait sa pensée dans le pragmatisme, — ce qu'il ne saurait manquer de faire tôt ou tard, étant donné le courant qui l'y porte — la vie du chrétien serait mouvance perpétuelle. Les troubles dont parle M. Édouard Le Roy se changeraient en sursauts et convulsions diaboliques.

Admettre en effet avec Gunther la relativité, ou tout au moins la capacité d'évolution des formules dogmatiques, c'est, quoi qu'on veuille, faire entrer le *mouvement*, l'ennemi du catholicisme, dans le dogme. Et l'on ne peut pas longtemps pratiquer cette dichotomie qui semble si naturelle à M. Édouard Le Roy. Le mobilisme gagne la réalité sous-jacente après la définition discursive. Et les théologiens s'élèvent avec violence, crient douloureusement à M. Dimnet, à ceux qui vont plus loin que lui encore, toujours plus loin, M. Marcel Hébert, par exemple (2) : « Qu'adviendra-t-il du christianisme si la doctrine de l'évolution et le relativisme qui en découlent s'imposent à tous les esprits cultivés ? Il paraît impossible à la pensée moderne d'accorder avec l'idée

(1) L'auteur de *Lex Orandi*, le plus maltraité, paraît-il, dans l'Encyclique *Pascendi*. V. la note 1, à la fin du volume.

(2) De M. Marcel Hébert lire la « Dernière Idole, la personnalité divine », juillet 1902, *Revue de métaph. et de morale.*

de l'universelle relativité et du perpétuel changement une notion de la révélation, de l'infaillibilité de l'Église et de la finalité du dogme excluant la possibilité d'une modification et réclamant le privilège de la vérité absolue... »

Il adviendra ce que M. Marcel Hébert, sans scrupule, a entrepris : *la grande débâcle des faits miraculeux*, l'explication, l'atténuation de tout ce qu'il y a de surnaturel dans le dogme et par suite la réduction du christianisme, à peine réchauffé par le souvenir du Christ, à un ensemble de symboles que le souffle de la raison humaine dispersera tôt ou tard...

Et c'est pourquoi du haut de la colline du Vatican, la parole d'Unité et d'Immutabilité qui éclata jadis pour la première fois sur le Sinaï, persiste à tomber, toujours la même, dans les âmes, sans souci du mouvement, dont les vagues essaient de la couvrir de toutes parts. Et pour transmettre le dépôt de la foi, l'Église continue d'employer les formules intellectualistes inaugurées par le johannisme, les seules qui soient immuables, étant discursives. L'immanence offre trop d'*alea*, laisse à l'individualité humaine une liberté trop grande, pour que l'Église adopte ses procédés, appropriés peut-être à l'apologétique quand il s'agit des incrédules mais périlleux pour les croyants.

CHAPITRE II

LES FORCES DANS L'HOMME ET L'HOMME DANS LES FORCES

Le catholicisme, tout en développant par une force intérieure mal définie à dessein, la logification dont le premier mot retentit au Sinaï, n'a jamais consenti, dans le cours de sa formidable histoire, à anéantir la chose vacillante entre toutes, au-dessus des vagues de ténèbres, la raison humaine. Par une condescendance étrange qui lui a valu les révoltes sans nombre de la gnose, l'Église s'humilie à discuter avec elle, à justifier devant cette ennemie, quoi qu'elle en pense, toujours prête à faire d'elle-même la mesure de toute chose et à nier tout ce qui la dépasse, l'énigme de son essence. De là tant d'apologétiques où la foi reprend, sans lassitude, le syllogisme de la crédibilité, expose *la raison* de ses dogmes. A peine çà et là quelques mystiques, dédaignant cette lueur qui tremblote, se jettent hardiment dans les vagues et, sans l'aide de la ratiocination, vont, illuminés, jusqu'à Dieu dont ils s'éblouissent. Et le catholicisme condamne le plus souvent ces enfants perdus qui ont le tort unique d'abonder par trop dans son sens.

On peut s'étonner d'une telle attitude que les intransigeants de l'Église ont appelée à juste titre une faiblesse, en songeant au dogme rigoureux qui est en quelque sorte la clef de voûte de tout le système, celui de l'omniscience de Dieu, entraînant nécessairement la prédestination. Ôtez ce dogme, tout le reste est prêt à s'écrouler. C'est pourquoi Pélage,

défenseur des droits de Dieu aux dépens des droits de l'homme qui pour lui pèsent si peu, remet en Dieu tout pouvoir et l'homme, dans cet Islam avant la lettre, s'anéantit en la volonté qui l'enveloppe immuablement. Mais l'orthodoxie n'ose aller jusque-là et avec l'augustinianisme laisse dans l'homme un élément de liberté, *nec plus quam minimum*, ainsi que la faculté de l'absurde abandonnée aux atomes d'Épicure et par qui le monde peut se construire... Elle décrète que Dieu, ayant fait l'homme à son image, lui a réservé, toutes proportions gardées, une étincelle de sa raison énorme, qui est l'âme du cosmos. Pas de différence de nature entre les deux choses que certains mystiques veulent voir séparées par un abîme, comme le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant. La raison humaine est de même essence que la raison divine. Elle est seulement enténébrée par le fait de la chute, mais il lui est possible, grâce à la révélation que la théologie, comme une lumière éblouie lui apporte, de remonter au ciel des âmes, dans la fusion de l'homme et de Dieu qui est le *salut*... Et l'Église excommunie ces docteurs moroses qui frémissent devant l'humanité, n'en voient que les tares, nient la parcelle de divinité qu'elle contient et dont Christ, en descendant sur la terre, a dévoilé aux yeux de tous le mystère.

De là ce qu'on a nommé scolastique et dont nous ne sommes pas sortis encore, malgré les tentatives faites par le pragmatisme de nos jours pour secouer le joug d'intellectualité et *vivre* ce sur quoi l'on a si longtemps ergoté. L'Église laisse à la raison humaine la faculté de discuter sur l'essence de la révélation, mais à la condition de s'en tenir aux questions seules que la théologie soulève. Tout le reste, ce que Dieu n'a pas daigné aborder encore et qu'il a volontairement maintenu jusqu'ici dans l'ombre, est un terrain défendu où il est périlleux de s'avancer. Les foudres ecclésiastiques risquent d'arrêter le téméraire qui s'en irait à tâtons, parmi tant de nuit. *Philosophia ancilla theologiae*, telle est la formule qui a été celle du moyen âge, et qui demeure valable

aujourd'hui encore pour l'Église, car elle peut amplifier les dogmes, l'objet de sa foi, mais non en dénaturer le sens profond qui est l'immuable.

La philosophie est donc, dans cette conception, chose très simple. Telle chose étant donnée comme vraie, faut-il l'entendre dans tel ou tel sens ? La pensée humaine n'a pas à poser des problèmes ni moins encore des solutions. Tout cela lui est fourni par Dieu qui parle déjà sur le Sinaï et de plus en plus clairement révèle la logification du monde, dont nul dès lors n'a la permission de douter. La raison n'a qu'à s'exercer sur les paroles de Dieu, telles que l'Église les lui transmet. Elle n'a qu'un droit de commentaire et d'interprétation. Les *Sic et Non* dont le curieux Abélard donne le modèle sont les premiers balbutiements, timides encore, de cette ratiocination que l'Église ne daigne pas écraser, que ses théologiens respectent même parce qu'elle est un peu de la Raison divine. Peu à peu, usant de la latitude qu'on lui accorde, elle va s'enorgueillir jusqu'à se substituer à Dieu, faire d'elle-même le centre du cosmos. Mais les temps sont loin encore et l'individuation à ses débuts, trop heureuse d'être épargnée par la puissance démesurée qu'elle sent éparse autour d'elle, dont elle garde le frisson depuis la première révélation, si ténébreuse encore et d'autant plus révérée, se fait humble, se contente d'opposer sur chaque point autorité contre autorité, sans émettre sur le fond le moindre doute. Il y a diverses interprétations possibles d'une même parole de Dieu, telle est la plus grande hardiesse de la raison à cette époque. Et elle ajoute: Vraiment Dieu eût pu s'exprimer plus intelligiblement, mais cela est déjà de l'hérésie et ne se formule qu'à voix basse.

Les individuations — le multiple, pour parler la langue des anciens Éléates — ont toutefois à se défendre, durant le moyen âge, contre l'absorption de l'Un, le panthéisme qui, en dépit des affirmations de l'Église, est le fond de l'orthodoxie. Vainement veut-on accorder à la distinction, c'est-à-dire à la multiplicité, quelque liberté, voire même quelque

droit. L'Un est toujours là, trop puissant pour souffrir quoi que ce soit devant lui. Et les mystiques de tout temps, faisant bon marché de cette raison individuelle que l'Église tolère, se sont noyés dans son essence ineffable, seuls chrétiens jusqu'au bout, s'anéantissant comme le Christ au Calvaire, pour tous et en tous. Longtemps l'ontologie de l'Église, conformément aux tendances que celle-ci ne peut renier, sous peine de ne plus être elle-même, a donc été réaliste, et l'on sait ce qu'il faut entendre par ce mot à l'origine de la scolastique. C'est logiquement la définition se faisant par l'universel, sans qu'il soit possible d'y faire entrer un élément de distinction, jugé par trop misérable devant l'essence souveraine. C'est religieusement la négation de ce peu de liberté que l'augustinianisme laisse à l'homme, l'immobilisation dans la loi qui étreint et englobe, sans qu'un sursaut puisse dégager l'individualité, ne serait-ce qu'un moment, la poser, indépendante et révoltée, devant la toute-puissance de Dieu. Aussi Abélard, l'initiateur des *Sic et Non* où les doutes de la pensée humaine s'accumulent, où se pressent pour la première fois la possibilité d'une scission, mieux encore d'une opposition farouche entre les deux ordres de raison, l'humaine et la divine, la science et la foi, a-t-il bien soin de railler les maladresses logiques de ce réalisme, tel que Guillaume de Champeaux l'exposait à ses ouailles, s'empêtrant dans les mille difficultés, compliquées par le substantialisme, que suppose la conciliation de l'Un et du multiple.

L'orthodoxie, éclairée par l'ardente polémique de l'auteur des *Sic et Non*, s'empresse d'abandonner le réalisme. Elle découvre en lui le panthéisme qu'elle a déjà repoussé aux temps de la gnose, les hantises d'émanation sous lesquelles elle a failli, une fois déjà, être engloutie. Et le conceptualisme tel qu'Abélard l'a institué est introduit peu à peu dans les *Sommes* qui se succèdent, dès lors, jusqu'à celle de saint Thomas. Mais le substantialisme est toujours au fond de cette ontologie nouvelle qui s'autorise maintenant d'Aristote

primitivement condamné par l'Église. Et c'est pourquoi, malgré les dénégations du docteur angélique, le panthéisme auquel l'orthodoxie ne pourra jamais se dérober entièrement, est au fond du thomisme, la pensée catholique la plus développée jusqu'ici.

Les universaux ne sont plus que concepts, si l'on veut, et la matière, comme au temps du naïf Guillaume de Champeaux, ne les appesantit pas pour rendre impossible tout jeu du multiple au sein de l'Un et engluer les individus dans la substance. Mais ils sont néanmoins imprégnés d'infini, continuent à être *les pensées de Dieu*, et cela nous montre combien le conceptualisme du docteur angélique est resté réaliste, au sens profond du mot. Une part toutefois est faite à l'individuation. Celle-ci résulte assurément de l'union des formes qui sont en Dieu, par l'acte de Dieu, et ainsi se définit encore par l'universel. Mais le thomisme tient compte d'un élément de distinction, la stérésis, dont il emprunte la conception à Aristote, le sujet indéterminé dans lequel il n'y a rien d'où il puisse sortir de l'être, mais qui néanmoins permet l'individuation, si faible soit-elle, au lieu de l'absorption en Dieu, toute réalité consistant dans l'essence seule, aboutissement fatal du réalisme.

Du reste, ayant fait le sacrifice à l'orthodoxie de cette part, si minime mais jugée suffisante, à l'individualité — et cela à seule fin d'échapper au panthéisme redouté — le docteur angélique revendique de nouveau les droits de Dieu aux dépens de ceux de l'homme. Le multiple est une fois de plus englouti dans l'Un par la thèse de l'éternité simultanée. Tout ce qui est succession, donc individuation, n'est en réalité qu'apparence, ainsi que l'avaient pressenti les Éléates. Pure illusion, tout ce que le multiple pourrait s'attribuer dans le temps. Il n'y a de réel que ce qui est enfermé dans l'intuition divine, embrassant toutes choses à la fois en tous les ordres possibles. Et l'individuation qui, un instant, par la part de matière qu'elle recèle, semblait se dérober à la toute-puissance de l'Un, abdique et remet son essence lumi-

neuse aussi bien que ses possibilités encore ténébreuses entre les mains de celui qui sait tout...

Le scotisme dont l'ascendant a balancé un instant le succès du thomisme, accorde plus de place à l'individuation et lui permet de s'évader des mailles panthéistiques où la tenait le réalisme d'abord, puis, après l'abandon de Platon, le conceptualisme pseudo-aristotélicien, devenu avec le docteur angélique, le dogme de l'Église. Le docteur subtil a nettement vu les dangers que court l'individualité dans l'une et l'autre doctrine. Jusqu'alors pour les réalistes comme pour les conceptualistes, elle ne se définit que par l'universel ; dans l'ordre religieux et non plus seulement ontologique, elle s'anéantit dans l'essence de Dieu ou tout au moins de Christ, son intermédiaire. Et Duns Scot se demande comment il pourra lui constituer une substance spécifique particulière par qui elle pourra s'ériger indépendante sinon rivale de celle de Dieu, échapper ainsi, par un élément de contingence mystérieuse, ce droit à l'absurde qu'Épicure déjà lui accordait, à la nécessité de l'universelle déduction.

Duns Scot fonde son raisonnement sur le principe des indiscernables en qui Leibnitz, aussi panthéiste que saint Thomas d'Aquin, sans l'avouer non plus, verra l'ennemi lui aussi... Une espèce étant donnée, prenons là-dedans un individu quelconque et dépouillons-le de tous les accidents. Recommençons l'opération avec d'autres individus et cela indéfiniment. Nous obtiendrons ainsi une pluralité d'indiscernables, possédant tous également les caractères distinctifs de l'espèce que nous pourrons dès lors appeler *individuation*, puisque, suivant la définition même, ces caractères ne sauraient se retrouver réunis dans aucune autre espèce, sinon toutes deux coïncideraient. Le docteur subtil nomme cette individuation l'hæccéité, mais le nom ne fait rien à l'affaire. D'où peut-elle provenir ? De la matière ? Impossible, déclare Scot encore imprégné sur ce point d'aristotélisme. La stérésis, pure virtualité, ne reçoit forme que d'un acte extérieur, donc ne saurait être par elle-même un prin-

cipe de distinction. Sera-ce donc de la forme? Mais celle-ci se définit nécessairement par une qualité, c'est-à-dire une chose qui convient à plusieurs et par cela même est l'universel. Elle ne peut donc pas produire *l'unité simple* des sujets multiples dont elle est l'attribut. Il en résulte que l'individuation est une chose irréductible et ne peut s'expliquer que par un acte surnaturel de création. Il y a donc eu autant de créations particulières que d'espèces, c'est-à-dire d'individuations au sein desquelles les distinctions accidentelles se sont multipliées, toutes celles-ci sont reliées logiquement à un prototype, œuvre de Dieu, détaché dans la série des temps. Pas d'éternité simultanée supposant en la pensée souveraine les essences, réductibles l'une à l'autre, dans l'Unité de la Raison, mais une éternité successive, une suite de décrets, qui, au cours des âges, ont institué les espèces une à une — donc irréductibles à cette logique formidable de l'Un qu'impose le magistère de l'Église, interprétant la révélation ténébreuse du Sinaï.

Au cœur du monde, la volonté, supérieure à la raison, est susceptible, tellement est grande la puissance de Dieu, de soubresauts brusques. Rien ne l'empêche, puisqu'elle précède la rationalité et la fonde même, qu'elle se désavoue et même finisse par se tuer. Le suicide de Dieu, acte de négation métaphysique qui entraînerait celle du cosmos, rentre dans l'ordre des possibilités. Et le plus étrange, c'est que le docteur subtil, en exagérant les droits de Dieu jusqu'à les mettre au-dessus non seulement de l'Anankê aveugle des païens, mais encore de la Raison du christianisme thomiste, proclame un des premiers les droits de l'homme, tant est grande sa haine du panthéisme, tant sa passion de la liberté et de l'indépendance s'exalte à propos du mystère de l'individuation. Le lien substantialiste qui jusqu'alors étreignait le Créateur aussi bien que les créatures, en faisait un tout à peu près inextricable où Pelage et Augustin essayaient de donner plus de force soit à Dieu, soit à l'homme, est relâché sinon dénoué par Duns Scot.

Dieu s'érige au-dessus des essences mêmes qui jadis lui étaient supérieures, et ses décrets faits pour l'éternité, révocables toutefois, procèdent d'une liberté merveilleuse, que rien ne nécessite. Et d'autre part, ces individuations, jaillies ainsi du néant, au long de l'histoire, sont indépendantes l'une de l'autre et même de Dieu, tant que dure le décret qui les a créées. Duns Scot n'ose pas aller jusqu'au bout de sa pensée et l'Un et le multiple s'enchevêtrent encore suivant la fantasmagorie de cette métaphysique substantialiste qui était la foi ontologique de l'époque. Mais la substance qui constitue le fond de toutes ces unifications tour à tour créées par Dieu, vient à se dénouer soudain. Il ne restera plus devant la personne de Dieu, contingence éternelle qui se déguise sous la nécessité des uniformités naturelles, que les individuations, à leur degré le plus élevé, les personnes humaines, liberté non moins éternelle qui se révolte sous la contrainte des lois et revendique les droits de la créature, différant en degré mais non pas en nature de ceux du Créateur.

Il n'est donc pas étonnant que l'orthodoxie, après quelques hésitations, ait repoussé le scotisme et crié comme l'antique : *Timeo Danaos et dona ferentes*. Le présent que lui offrait le docteur subtil, cette exaltation de Dieu au-dessus de toutes les essences, pouvait entraîner pour elle les plus redoutables conséquences, c'est-à-dire l'exaltation des créatures, après le Créateur, au-dessus de ces mêmes essences, la conception d'un monde tout de liberté — et aussi de rébellion perpétuelle — opposé à celui du thomisme, tout de logique et d'asservissement. Malgré les condamnations qu'elle a lancées à diverses reprises contre le panthéisme, l'Eglise ne peut se soustraire à la pensée d'absorption qui en est le fond. Vainement l'augustinianisme s'est efforcé de laisser quelque pouvoir au libre arbitre humain. La terreur de lui voir prendre trop d'extension a fait repousser le scotisme, qui cependant accordait à Dieu un pouvoir si formidable, jusqu'à se nier et par là même tout l'univers, si tel

était soudain son bon plaisir. L'Islam n'est pas allé jusque-là... L'Eglise a mieux aimé mettre au cœur du monde la Raison, dût la liberté de Dieu en être quelque peu réduite, tellement la contingence et ses sursauts lui inspirent une défiance, si bien justifiée par la suite.

*
* *

Traduire en langage nominaliste les idées de Duns Scot, affranchir les individuations de ce lien substantialiste que le docteur subtil n'avait pas osé dénouer tout à fait — telle fut l'œuvre de Guillaume d'Ockam, son disciple. Les lois naturelles flottent donc, détachées de la substance où les enserrait encore le scotisme, mais l'audace de notre nominaliste s'arrête là. La réalité de l'univers légifié suivant les décrets de Dieu, successifs et non plus simultanés comme pour le thomisme, n'est pas un seul instant mise en doute. Guillaume d'Ockam va jusqu'à admettre encore, presque à la fin du moyen âge, les universaux. Il lui suffit d'en faire les pensées de Dieu à titre de simples représentations, c'est-à-dire qu'ils existent en nos propres cérébrations, ce qui est, de façon quelque peu irrévérencieuse, assimiler, au point de vue de la forme s'entend, les deux esprits que l'Eglise tient tant à distinguer, le divin et l'humain. Le disciple, non plus que le maître, n'a donc pas tiré du principe de contingence ce qu'il contient de façon indéniable, la dissociation des lois ou des catégories, considérées comme autant d'individuations qui résultent d'un acte distinct de création. Le cosmos s'unifie comme pour l'orthodoxie et de façon éternelle, mais d'une éternité qui est successive et non simultanée, question de détail. Les temps viendront où les conséquences du scotisme, pressenties par l'Eglise — d'où la condamnation du subtil docteur, — éclateront à tous les yeux.

En attendant, Guillaume d'Ockam se contente d'instituer la méthode empirique. Suivant les principes établis par

fondé, pour suivre la tradition de Pascal, une *Revue pratique d'apologétique* où l'on voit des articles intitulés : *Apologie vivante* (1) ? La dialectique est décrétée vaine. C'est la puissance du saint qui perpétue Jésus pour nous, suivant l'expression connue, elle qu'on invoque pour ramener les âmes au dogme. Il faut *vivre* et non plus discuter. Et Fogazzaro écrit : *Il Santo*.

*
* *

L'Église s'est émue de ces innovations, qui se recommandent du grand nom de Newman comme on vit au dix-huitième siècles les Encyclopédistes se couvrir sous la gloire, très contestable d'ailleurs, de Bacon. Mais Newman serait peut-être effaré de ce qu'on a tiré de sa méthode d'immanence et regretterait, à voir l'apologétique vivante de nos jours, d'avoir cédé sur ce point capital au subjectivisme et fait de la pensée le principe de l'ordre naturel et aussi surnaturel. A la façon dont parle et agit *il santo* de Fogazzaro, rapidement mis en interdit par l'Index, on comprend les dangers de cette méthode qui laisse une trop grande part à l'individualité.

Il est bon, accorde l'Église, que la foi se fasse vivante, que le dogme, loin de tomber de haut, en des âmes mal appropriées, ne s'introduise dans les pensées qu'après l'entraînement dont parle Pascal, et Newman à sa suite. Mais il ne faut pas aller trop loin dans ce sens, charger la raison individuelle — tolérée seulement et déclarée dès l'origine contradictoire en son essence, illogique par rapport à la raison de Dieu — du soin d'éclaircir le dogme, laissé volontairement obscur par le Créateur. Il n'est qu'un magistère qui s'impose, celui de l'Église, et non pas celui, infiniment multiple, des *saints* à la façon nouvelle, qui ont un peu trop d'analogie avec les voyants du protestantisme primitif. Le

(1) Abbé Guibert, 15 janvier 1906.

dogme, quoi qu'on dise, est un dépôt auquel nul n'a le droit de toucher, et Dieu seul, par une révélation inattendue, pourrait ajouter, à la logification constituée avec tant de saccades et d'intermittences, un élément nouveau. L'Église et son chef n'ont qu'un droit d'interprétation sur l'acquis du passé, droit absolu d'ailleurs qu'ils ne sauraient partager avec qui que ce soit. Parler de progrès, comme on l'a fait trop souvent dans l'école de Newman, c'est donc ou jouer sur les mots, si l'on respecte le magistère de l'Église, ou laisser toute liberté à la fantaisie individuelle, aux illuminations que la grâce ne sollicite pas, et par là même sortir de la communion des fidèles à qui une seule foi s'impose.

C'est contre de telles innovations, à peine perceptibles alors, mais aujourd'hui communément acceptées, que s'est réuni, semble-t-il, le concile du Vatican en 1870. Et si la censure avec note d'hérésie n'a pas encore frappé, sauf Fogazzaro, les défenseurs de l'immanence, c'est qu'on n'ose pas, devant leur foi ardente, user d'une rigueur qui paraîtrait aujourd'hui bien archaïque (1). De l'aveu des théologiens qui l'ont préparé (2), le concile du Vatican était dirigé contre le système gunthérien. L'Église, devant cette notion du progrès qui se dressait partout, prestigieuse et menaçante pour ses droits, se raffermit dans la conscience de son immutabilité. Une fois de plus elle formula, selon la méthode traditionnelle, ses dogmes, avec anathème contre tous ceux qui ne les admettraient pas, *sous la forme intellectualiste* qu'il lui plaisait de leur donner.

Gunther en effet, pénétré de l'esprit hégélien, faisait flotter les définitions dogmatiques et leur prêtait un caractère relatif et par conséquent provisoire. Il raisonnait ainsi. L'Église, chaque fois qu'elle veut interpréter une donnée quelconque de la révélation, choisit parmi les explications courantes également possibles, celle qui est la meilleure de

(1) Voir la note 1, à la fin du volume.

(2) Collec. Lac., t. VII, *Acta et decreta conc. Vatic.*, col. 86 et 538. Cf. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1509, sqq.

toutes, entendons par là *la plus utile* au moment présent. Or il peut arriver qu'à des périodes où la science fut très imparfaite, aux temps de la scolastique par exemple, l'Église n'ait trouvé autour d'elle, pour matérialiser en quelque sorte la parole de Dieu et l'adapter aux hommes d'alors, suivant la métaphysique commune, que des systèmes grossiers, voire même faux. Un jour vient où, grâce aux progrès de la science, elle découvre cette erreur qui entache l'interprétation qu'elle a donnée un instant. Elle quitte dès lors une doctrine pour une autre, souvent opposée, et en agissant ainsi, même dans l'erreur, elle ne s'est pas trompée. Car dans ses définitions successives d'un même dogme, elle n'a pas l'intention de dire « ceci est vrai », mais seulement « ceci est ce que je trouve de mieux ». Elle ne garantit pas la vérité de la doctrine proposée, mais uniquement son utilité religieuse à une date précise.

On reconnaît là le principe cher à l'école de l'immanence, et l'idée de progrès que Newman, mal compris, avouons-le, a contribué à mettre à la mode dans les milieux religieux. Il y a, tout en respectant le dogme, possibilité de progrès, déclare-t-on. On conserve matériellement la chose, mais on la traduit dans un langage métaphysique différent, mieux approprié à notre époque. C'est ainsi que Gunther retenait très exactement les termes de tous les dogmes, Trinité, Incarnation, Eucharistie, mais en changeant du tout au tout le sens, amenant les formules du concile de Trente à signifier un certain nombre de doctrines philosophiques empruntées à Kant et à Hegel.

Chacun sait avec quelle violence le concile du Vatican a jeté l'anathème au principe d'autonomie, à ces hantises d'autothéisme qui sont dans l'air depuis Kant et auxquelles succombent trop aisément les tenants de l'immanence. En effet, tandis que M. Blondel reste dans l'orthodoxie, en mêlant heureusement transcendance et immanence, en faisant non pas découvrir, au sens propre du mot, mais

retrouver le dogme catholique qui sommeille au fond des consciences, d'autres viennent et tous les jours croissent en nombre comme en audace qui, à la suite de Gunther, s'attaquent aux formules intellectualistes de l'Eglise. Sous couleur de pragmatisme, ils évident le dogme catholique de tout ce qui en fait l'essence, le ramènent à une suite de *pensées actives* — on connaît le procédé — dont Christ serait bien étonné, si son ombre soudain revenait nous visiter quelques instants...

Ainsi M. Édouard Le Roy, dans un article qui a fait depuis deux ans couler des flots d'encre, se pose cette question : *Qu'est-ce qu'un dogme* (1)? Et la solution personnelle qu'il apporte a soulevé des protestations effarouchées dans le camp des *théologiens*, professeurs de séminaire en général et fervents de la philosophie scolastique, par ordre du pape d'ailleurs. Devant le danger de l'immanence, le Vatican a eu recours au docteur angélique et a imposé à ses théologiens l'étude de la *Somme* de saint Thomas, jusqu'alors bien délaissée.

Le pragmatisme de M. Blondel, fidèle à la tradition de Newman qui est loin de condamner la raison, est, comme il convient à l'orthodoxie, suffisamment teinté d'intellectualisme. A la suite d'un entraînement dont l'école a soin de déterminer les phases (2), dès que l'acte de foi éclate, toute la dogmatique entre soudain en nous, mais *vivante* et non plus figée comme jadis, cristallisée en logifications abstraites depuis des siècles et partant inassimilables. Le surnaturel que nous contenions sans le savoir, envahit tout notre être. La construction lourde, lentement édifiée à travers tant de conciles, s'accorde dès lors avec notre pensée, dûment éclairée, soulevée par ce qu'on appelait jadis la grâce. Et c'est l'accord merveilleux de la raison divine et de la raison humaine, cette fusion qui arrachait des pleurs à Pascal que

(1) *Quinzaine*, 16 avril 1905.
(2) Brémond, *Newman*, *Psychologie de la foi*.

Newman retrouve dans ses exaltations. La méthode d'immanence aboutit donc dans ses disciples immédiats en une illumination subite de l'incompréhensible, la réduction de ce qui était incommensurable, tranchons le mot, par un acte d'intellectualité.

M. Édouard Le Roy va plus loin dans le sens du pragmatisme. L'acte de foi vivant lui suffit : il constitue le dogme à lui tout seul. Le reste n'est que travail discursif de définition, variable avec les individus, et, par suite, n'a rien d'absolu, comme tout ce que recommande l'Église. Libre à nous de le transposer, à la façon de Gunther, dans n'importe quelle phraséologie philosophique. Ne peut-on pas exprimer les mêmes vérités mathématiques suivant des géométries différentes? Il y a, sous la croûte des formules, ce que M. Édouard Le Roy appelle une réalité sous-jacente, et qui les déborde indéfiniment, de l'aveu de tous les théologiens. Par la foi nous atteignons cette réalité, la seule chose qui importe, par nos actes nous avons le pouvoir de la traduire au dehors. Et ces actes, qui ont pour but le salut, seront une invention de tous les instants, car, ainsi que le pressentait Gunther, rien n'est plus mouvant que cette réalité mystérieuse du dogme. Il n'y a de précis que les formules, tout le discursif, et celui-ci ne compte pas, tellement on s'efforce de réagir contre l'intellectualisme et de s'en tenir à la philosophie de l'action. De là le trouble perpétuel du croyant qui cherche sans cesse, et erre dans les ténèbres, appelant cette révélation intérieure immanente, évanouie, semble-t-il, depuis les âges primitifs du christianisme.

Et le pragmatisme s'aggrave avec M. Dimnet, par exemple, qui pour battre en brèche l'intellectualisme des théologiens, attachés par ordre supérieur à la *Somme*, va chercher, suivant la tactique bien connue, des armes en pays étranger. Il nous a donné récemment : *la Pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, et c'est après le précurseur Wiseman, une étude du voyant, l'incomparable Newman, chef de chœur, puis de tous ceux qui l'entourent là-bas et le conti-

nuent, Tyrrell (1), Lully, William Barry, celui surtout qu'il appelle le théologien laïque de l'évolution, Wilfrid Ward. M. Édouard Le Roy admettait au moins quelque chose d'immuable, la réalité sous-jacente sinon la formule qu'il est possible de transposer dans toutes les phraséologies possibles. Il pouvait donc, par le fait de cette immutabilité dogmatique ainsi entendue, se dire et se croire *catholique*, même après le *Syllabus*. La condamnation du pragmatisme n'y est pas contenue en effet en termes formels. On se contente d'y préférer l'intellectualisme et des encycliques postérieures ont recommandé particulièrement les formules thomistes, mais sans en faire une question vitale pour la foi. Avec M. Dimnet, ce n'est plus seulement la forme qui s'en va à vau-l'eau, à la façon de Gunther, c'est aussi le fond. Et s'il achevait sa pensée dans le pragmatisme, — ce qu'il ne saurait manquer de faire tôt ou tard, étant donné le courant qui l'y porte — la vie du chrétien serait mouvance perpétuelle. Les troubles dont parle M. Édouard Le Roy se changeraient en sursauts et convulsions diaboliques.

Admettre en effet avec Gunther la relativité, ou tout au moins la capacité d'évolution des formules dogmatiques, c'est, quoi qu'on veuille, faire entrer le *mouvement*, l'ennemi du catholicisme, dans le dogme. Et l'on ne peut pas longtemps pratiquer cette dichotomie qui semble si naturelle à M. Édouard Le Roy. Le mobilisme gagne la réalité sous-jacente après la définition discursive. Et les théologiens s'élèvent avec violence, crient douloureusement à M. Dimnet, à ceux qui vont plus loin que lui encore, toujours plus loin, M. Marcel Hébert, par exemple (2) : « Qu'adviendra-t-il du christianisme si la doctrine de l'évolution et le relativisme qui en découlent s'imposent à tous les esprits cultivés ? Il paraît impossible à la pensée moderne d'accorder avec l'idée

(1) L'auteur de *Lex Orandi*, le plus maltraité, paraît-il, dans l'Encyclique *Pascendi*. V. la note 1, à la fin du volume.

(2) De M. Marcel Hébert lire la « Dernière Idole, la personnalité divine », juillet 1902, *Revue de métaph. et de morale.*

de l'universelle relativité et du perpétuel changement une notion de la révélation, de l'infaillibilité de l'Église et de la finalité du dogme excluant la possibilité d'une modification et réclamant le privilège de la vérité absolue... »

Il adviendra ce que M. Marcel Hébert, sans scrupule, a entrepris : *la grande débâcle des faits miraculeux*, l'explication, l'atténuation de tout ce qu'il y a de surnaturel dans le dogme et par suite la réduction du christianisme, à peine réchauffé par le souvenir du Christ, à un ensemble de symboles que le souffle de la raison humaine dispersera tôt ou tard...

Et c'est pourquoi du haut de la colline du Vatican, la parole d'Unité et d'Immutabilité qui éclata jadis pour la première fois sur le Sinaï, persiste à tomber, toujours la même, dans les âmes, sans souci du mouvement, dont les vagues essaient de la couvrir de toutes parts. Et pour transmettre le dépôt de la foi, l'Église continue d'employer les formules intellectualistes inaugurées par le johannisme, les seules qui soient immuables, étant discursives. L'immanence offre trop d'*alea*, laisse à l'individualité humaine une liberté trop grande, pour que l'Église adopte ses procédés, appropriés peut-être à l'apologétique quand il s'agit des incrédules mais périlleux pour les croyants.

CHAPITRE II

LES FORCES DANS L'HOMME ET L'HOMME DANS LES FORCES

Le catholicisme, tout en développant par une force intérieure mal définie à dessein, la logification dont le premier mot retentit au Sinaï, n'a jamais consenti, dans le cours de sa formidable histoire, à anéantir la chose vacillante entre toutes, au-dessus des vagues de ténèbres, la raison humaine. Par une condescendance étrange qui lui a valu les révoltes sans nombre de la gnose, l'Église s'humilie à discuter avec elle, à justifier devant cette ennemie, quoi qu'elle en pense, toujours prête à faire d'elle-même la mesure de toute chose et à nier tout ce qui la dépasse, l'énigme de son essence. De là tant d'apologétiques où la foi reprend, sans lassitude, le syllogisme de la crédibilité, expose *la raison* de ses dogmes. A peine çà et là quelques mystiques, dédaignant cette lueur qui tremblote, se jettent hardiment dans les vagues et, sans l'aide de la ratiocination, vont, illuminés, jusqu'à Dieu dont ils s'éblouissent. Et le catholicisme condamne le plus souvent ces enfants perdus qui ont le tort unique d'abonder par trop dans son sens.

On peut s'étonner d'une telle attitude que les intransigeants de l'Église ont appelée à juste titre une faiblesse, en songeant au dogme rigoureux qui est en quelque sorte la clef de voûte de tout le système, celui de l'omniscience de Dieu, entraînant nécessairement la prédestination. Ôtez ce dogme, tout le reste est prêt à s'écrouler. C'est pourquoi Pélage,

défenseur des droits de Dieu aux dépens des droits de l'homme qui pour lui pèsent si peu, remet en Dieu tout pouvoir et l'homme, dans cet Islam avant la lettre, s'anéantit en la volonté qui l'enveloppe immuablement. Mais l'orthodoxie n'ose aller jusque-là et avec l'augustinianisme laisse dans l'homme un élément de liberté, *nec plus quam minimum*, ainsi que la faculté de l'absurde abandonnée aux atomes d'Épicure et par qui le monde peut se construire... Elle décrète que Dieu, ayant fait l'homme à son image, lui a réservé, toutes proportions gardées, une étincelle de sa raison énorme, qui est l'âme du cosmos. Pas de différence de nature entre les deux choses que certains mystiques veulent voir séparées par un abîme, comme le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant. La raison humaine est de même essence que la raison divine. Elle est seulement enténébrée par le fait de la chute, mais il lui est possible, grâce à la révélation que la théologie, comme une lumière éblouie lui apporte, de remonter au ciel des âmes, dans la fusion de l'homme et de Dieu qui est le *salut*... Et l'Église excommunie ces docteurs moroses qui frémissent devant l'humanité, n'en voient que les tares, nient la parcelle de divinitéqu'elle contient et dont Christ, en descendant sur la terre, a dévoilé aux yeux de tous le mystère.

De là ce qu'on a nommé scolastique et dont nous ne sommes pas sortis encore, malgré les tentatives faites par le pragmatisme de nos jours pour secouer le joug d'intellectualité et *vivre* ce sur quoi l'on a si longtemps ergoté. L'Église laisse à la raison humaine la faculté de discuter sur l'essence de la révélation, mais à la condition de s'en tenir aux questions seules que la théologie soulève. Tout le reste, ce que Dieu n'a pas daigné aborder encore et qu'il a volontairement maintenu jusqu'ici dans l'ombre, est un terrain défendu où il est périlleux de s'avancer. Les foudres ecclésiastiques risquent d'arrêter le téméraire qui s'en irait à tâtons, parmi tant de nuit. *Philosophia ancilla theologiae*, telle est la formule qui a été celle du moyen âge, et qui demeure valable

aujourd'hui encore pour l'Église, car elle peut amplifier les dogmes, l'objet de sa foi, mais non en dénaturer le sens profond qui est l'immuable.

La philosophie est donc, dans cette conception, chose très simple. Telle chose étant donnée comme vraie, faut-il l'entendre dans tel ou tel sens ? La pensée humaine n'a pas à poser des problèmes ni moins encore des solutions. Tout cela lui est fourni par Dieu qui parle déjà sur le Sinaï et de plus en plus clairement révèle la logification du monde, dont nul dès lors n'a la permission de douter. La raison n'a qu'à s'exercer sur les paroles de Dieu, telles que l'Église les lui transmet. Elle n'a qu'un droit de commentaire et d'interprétation. Les *Sic et Non* dont le curieux Abélard donne le modèle sont les premiers balbutiements, timides encore, de cette ratiocination que l'Église ne daigne pas écraser, que ses théologiens respectent même parce qu'elle est un peu de la Raison divine. Peu à peu, usant de la latitude qu'on lui accorde, elle va s'enorgueillir jusqu'à se substituer à Dieu, faire d'elle-même le centre du cosmos. Mais les temps sont loin encore et l'individuation à ses débuts, trop heureuse d'être épargnée par la puissance démesurée qu'elle sent éparse autour d'elle, dont elle garde le frisson depuis la première révélation, si ténébreuse encore et d'autant plus révérée, se fait humble, se contente d'opposer sur chaque point autorité contre autorité, sans émettre sur le fond le moindre doute. Il y a diverses interprétations possibles d'une même parole de Dieu, telle est la plus grande hardiesse de la raison à cette époque. Et elle ajoute: Vraiment Dieu eût pu s'exprimer plus intelligiblement, mais cela est déjà de l'hérésie et ne se formule qu'à voix basse.

Les individuations — le multiple, pour parler la langue des anciens Éléates — ont toutefois à se défendre, durant le moyen âge, contre l'absorption de l'Un, le panthéisme qui, en dépit des affirmations de l'Église, est le fond de l'orthodoxie. Vainement veut-on accorder à la distinction, c'est-à-dire à la multiplicité, quelque liberté, voire même quelque

droit. L'Un est toujours là, trop puissant pour souffrir quoi que ce soit devant lui. Et les mystiques de tout temps, faisant bon marché de cette raison individuelle que l'Église tolère, se sont noyés dans son essence ineffable, seuls chrétiens jusqu'au bout, s'anéantissant comme le Christ au Calvaire, pour tous et en tous. Longtemps l'ontologie de l'Église, conformément aux tendances que celle-ci ne peut renier, sous peine de ne plus être elle-même, a donc été réaliste, et l'on sait ce qu'il faut entendre par ce mot à l'origine de la scolastique. C'est logiquement la définition se faisant par l'universel, sans qu'il soit possible d'y faire entrer un élément de distinction, jugé par trop misérable devant l'essence souveraine. C'est religieusement la négation de ce peu de liberté que l'augustinianisme laisse à l'homme, l'immobilisation dans la loi qui étreint et englobe, sans qu'un sursaut puisse dégager l'individualité, ne serait-ce qu'un moment, la poser, indépendante et révoltée, devant la toute-puissance de Dieu. Aussi Abélard, l'initiateur des *Sic et Non* où les doutes de la pensée humaine s'accumulent, où se pressent pour la première fois la possibilité d'une scission, mieux encore d'une opposition farouche entre les deux ordres de raison, l'humaine et la divine, la science et la foi, a-t-il bien soin de railler les maladresses logiques de ce réalisme, tel que Guillaume de Champeaux l'exposait à ses ouailles, s'empêtrant dans les mille difficultés, compliquées par le substantialisme, que suppose la conciliation de l'Un et du multiple.

L'orthodoxie, éclairée par l'ardente polémique de l'auteur des *Sic et Non*, s'empresse d'abandonner le réalisme. Elle découvre en lui le panthéisme qu'elle a déjà repoussé aux temps de la gnose, les hantises d'émanation sous lesquelles elle a failli, une fois déjà, être engloutie. Et le conceptualisme tel qu'Abélard l'a institué est introduit peu à peu dans les *Sommes* qui se succèdent, dès lors, jusqu'à celle de saint Thomas. Mais le substantialisme est toujours au fond de cette ontologie nouvelle qui s'autorise maintenant d'Aristote

primitivement condamné par l'Église. Et c'est pourquoi, malgré les dénégations du docteur angélique, le panthéisme auquel l'orthodoxie ne pourra jamais se dérober entièrement, est au fond du thomisme, la pensée catholique la plus développée jusqu'ici.

Les universaux ne sont plus que concepts, si l'on veut, et la matière, comme au temps du naïf Guillaume de Champeaux, ne les appesantit pas pour rendre impossible tout jeu du multiple au sein de l'Un et engluer les individus dans la substance. Mais ils sont néanmoins imprégnés d'infini, continuent à être *les pensées de Dieu*, et cela nous montre combien le conceptualisme du docteur angélique est resté réaliste, au sens profond du mot. Une part toutefois est faite à l'individuation. Celle-ci résulte assurément de l'union des formes qui sont en Dieu, par l'acte de Dieu, et ainsi se définit encore par l'universel. Mais le thomisme tient compte d'un élément de distinction, la stérésis, dont il emprunte la conception à Aristote, le sujet indéterminé dans lequel il n'y a rien d'où il puisse sortir de l'être, mais qui néanmoins permet l'individuation, si faible soit-elle, au lieu de l'absorption en Dieu, toute réalité consistant dans l'essence seule, aboutissement fatal du réalisme.

Du reste, ayant fait le sacrifice à l'orthodoxie de cette part, si minime mais jugée suffisante, à l'individualité — et cela à seule fin d'échapper au panthéisme redouté — le docteur angélique revendique de nouveau les droits de Dieu aux dépens de ceux de l'homme. Le multiple est une fois de plus englouti dans l'Un par la thèse de l'éternité simultanée. Tout ce qui est succession, donc individuation, n'est en réalité qu'apparence, ainsi que l'avaient pressenti les Éléates. Pure illusion, tout ce que le multiple pourrait s'attribuer dans le temps. Il n'y a de réel que ce qui est enfermé dans l'intuition divine, embrassant toutes choses à la fois en tous les ordres possibles. Et l'individuation qui, un instant, par la part de matière qu'elle recèle, semblait se dérober à la toute-puissance de l'Un, abdique et remet son essence lumi-

neuse aussi bien que ses possibilités encore ténébreuses entre les mains de celui qui sait tout...

Le scotisme dont l'ascendant a balancé un instant le succès du thomisme, accorde plus de place à l'individuation et lui permet de s'évader des mailles panthéistiques où la tenait le réalisme d'abord, puis, après l'abandon de Platon, le conceptualisme pseudo-aristotélicien, devenu avec le docteur angélique, le dogme de l'Église. Le docteur subtil a nettement vu les dangers que court l'individualité dans l'une et l'autre doctrine. Jusqu'alors pour les réalistes comme pour les conceptualistes, elle ne se définit que par l'universel ; dans l'ordre religieux et non plus seulement ontologique, elle s'anéantit dans l'essence de Dieu ou tout au moins de Christ, son intermédiaire. Et Duns Scotse demande comment il pourra lui constituer une substance spécifique particulière par qui elle pourra s'ériger indépendante sinon rivale de celle de Dieu, échapper ainsi, par un élément de contingence mystérieuse, ce droit à l'absurde qu'Épicure déjà lui accordait, à la nécessité de l'universelle déduction.

Duns Scot fonde son raisonnement sur le principe des indiscernables en qui Leibnitz, aussi panthéiste que saint Thomas d'Aquin, sans l'avouer non plus, verra l'ennemi lui aussi... Une espèce étant donnée, prenons là-dedans un individu quelconque et dépouillons-le de tous les accidents. Recommençons l'opération avec d'autres individus et cela indéfiniment. Nous obtiendrons ainsi une pluralité d'indiscernables, possédant tous également les caractères distinctifs de l'espèce que nous pourrons dès lors appeler *individuation*, puisque, suivant la définition même, ces caractères ne sauraient se retrouver réunis dans aucune autre espèce, sinon toutes deux coïncideraient. Le docteur subtil nomme cette individuation l'hæccéité, mais le nom ne fait rien à l'affaire. D'où peut-elle provenir ? De la matière ? Impossible, déclare Scot encore imprégné sur ce point d'aristotélisme. La stérésis, pure virtualité, ne reçoit forme que d'un acte extérieur, donc ne saurait être par elle-même un prin-

cipe de distinction. Sera-ce donc de la forme? Mais celle-ci se définit nécessairement par une qualité, c'est-à-dire une chose qui convient à plusieurs et par cela même est l'universel. Elle ne peut donc pas produire *l'unité simple* des sujets multiples dont elle est l'attribut. Il en résulte que l'individuation est une chose irréductible et ne peut s'expliquer que par un acte surnaturel de création. Il y a donc eu autant de créations particulières que d'espèces, c'est-à-dire d'individuations au sein desquelles les distinctions accidentelles se sont multipliées, toutes celles-ci sont reliées logiquement à un prototype, œuvre de Dieu, détaché dans la série des temps. Pas d'éternité simultanée supposant en la pensée souveraine les essences, réductibles l'une à l'autre, dans l'Unité de la Raison, mais une éternité successive, une suite de décrets, qui, au cours des âges, ont institué les espèces une à une — donc irréductibles à cette logique formidable de l'Un qu'impose le magistère de l'Église, interprétant la révélation ténébreuse du Sinaï.

Au cœur du monde, la volonté, supérieure à la raison, est susceptible, tellement est grande la puissance de Dieu, de soubresauts brusques. Rien ne l'empêche, puisqu'elle précède la rationalité et la fonde même, qu'elle se désavoue et même finisse par se tuer. Le suicide de Dieu, acte de négation métaphysique qui entraînerait celle du cosmos, rentre dans l'ordre des possibilités. Et le plus étrange, c'est que le docteur subtil, en exagérant les droits de Dieu jusqu'à les mettre au-dessus non seulement de l'Anankê aveugle des païens, mais encore de la Raison du christianisme thomiste, proclame un des premiers les droits de l'homme, tant est grande sa haine du panthéisme, tant sa passion de la liberté et de l'indépendance s'exalte à propos du mystère de l'individuation. Le lien substantialiste qui jusqu'alors étreignait le Créateur aussi bien que les créatures, en faisait un tout à peu près inextricable où Pelage et Augustin essayaient de donner plus de force soit à Dieu, soit à l'homme, est relâché sinon dénoué par Duns Scot.

Dieu s'érige au-dessus des essences mêmes qui jadis lui étaient supérieures, et ses décrets faits pour l'éternité, révocables toutefois, procèdent d'une liberté merveilleuse, que rien ne nécessite. Et d'autre part, ces individuations, jaillies ainsi du néant, au long de l'histoire, sont indépendantes l'une de l'autre et même de Dieu, tant que dure le décret qui les a créées. Duns Scot n'ose pas aller jusqu'au bout de sa pensée et l'Un et le multiple s'enchevêtrent encore suivant la fantasmagorie de cette métaphysique substantialiste qui était la foi ontologique de l'époque. Mais la substance qui constitue le fond de toutes ces unifications tour à tour créées par Dieu, vient à se dénouer soudain. Il ne restera plus devant la personne de Dieu, contingence éternelle qui se déguise sous la nécessité des uniformités naturelles, que les individuations, à leur degré le plus élevé, les personnes humaines, liberté non moins éternelle qui se révolte sous la contrainte des lois et revendique les droits de la créature, différant en degré mais non pas en nature de ceux du Créateur.

Il n'est donc pas étonnant que l'orthodoxie, après quelques hésitations, ait repoussé le scotisme et crié comme l'antique : *Timeo Danaos et dona ferentes*. Le présent que lui offrait le docteur subtil, cette exaltation de Dieu au-dessus de toutes les essences, pouvait entraîner pour elle les plus redoutables conséquences, c'est-à-dire l'exaltation des créatures, après le Créateur, au-dessus de ces mêmes essences, la conception d'un monde tout de liberté — et aussi de rébellion perpétuelle — opposé à celui du thomisme, tout de logique et d'asservissement. Malgré les condamnations qu'elle a lancées à diverses reprises contre le panthéisme, l'Eglise ne peut se soustraire à la pensée d'absorption qui en est le fond. Vainement l'augustinianisme s'est efforcé de laisser quelque pouvoir au libre arbitre humain. La terreur de lui voir prendre trop d'extension a fait repousser le scotisme, qui cependant accordait à Dieu un pouvoir si formidable, jusqu'à se nier et par là même tout l'univers, si tel

était soudain son bon plaisir. L'Islam n'est pas allé jusque-là... L'Eglise a mieux aimé mettre au cœur du monde la Raison, dût la liberté de Dieu en être quelque peu réduite, tellement la contingence et ses sursauts lui inspirent une défiance, si bien justifiée par la suite.

*
* *

Traduire en langage nominaliste les idées de Duns Scot, affranchir les individuations de ce lien substantialiste que le docteur subtil n'avait pas osé dénouer tout à fait — telle fut l'œuvre de Guillaume d'Ockam, son disciple. Les lois naturelles flottent donc, détachées de la substance où les enserrait encore le scotisme, mais l'audace de notre nominaliste s'arrête là. La réalité de l'univers légifié suivant les décrets de Dieu, successifs et non plus simultanés comme pour le thomisme, n'est pas un seul instant mise en doute. Guillaume d'Ockam va jusqu'à admettre encore, presque à la fin du moyen âge, les universaux. Il lui suffit d'en faire les pensées de Dieu à titre de simples représentations, c'est-à-dire qu'ils existent en nos propres cérébrations, ce qui est, de façon quelque peu irrévérencieuse, assimiler, au point de vue de la forme s'entend, les deux esprits que l'Eglise tient tant à distinguer, le divin et l'humain. Le disciple, non plus que le maître, n'a donc pas tiré du principe de contingence ce qu'il contient de façon indéniable, la dissociation des lois ou des catégories, considérées comme autant d'individuations qui résultent d'un acte distinct de création. Le cosmos s'unifie comme pour l'orthodoxie et de façon éternelle, mais d'une éternité qui est successive et non simultanée, question de détail. Les temps viendront où les conséquences du scotisme, pressenties par l'Eglise — d'où la condamnation du subtil docteur, — éclateront à tous les yeux.

En attendant, Guillaume d'Ockam se contente d'instituer la méthode empirique. Suivant les principes établis par

Duns Scot, tout ce qui existe est déterminé individuellement et ne saurait en conséquence être défini par de l'universel, comme le proclame à tort le thomisme. Une chose, par cela seul qu'elle est, est cette chose : *haec res*, et c'est en cela que consiste l'*hæccéité*, l'individuation, qui peut être révélée par l'expérience seule. Impossible en effet d'en chercher une explication quelconque dans une raison supérieure, contenant *a priori* l'universel. Le scotisme met à l'origine de chacune des hæccéités un acte mystique de création qui se dérobe à toutes les déductions de notre pensée. Peut-être Dieu, dans sa propre conscience, a-t-il unifié suivant un ordre logique la série des créations disséminées dans le temps, et l'éternité successive du scotisme, au point de vue chrétien, revient-elle en dernière analyse à l'éternité simultanée du thomisme. Mais cela est clos à nos recherches.

Guillaume d'Ockam est donc ainsi l'initiateur de l'agnosticisme par qui la pensée humaine, se désintéressant de celle de Dieu, s'enfermera désormais dans son domaine, celui des sens. Mystère à l'origine de chaque espèce, individuation nouvelle étincelant soudain dans la nuit, par un acte de volonté divine. Contentons-nous d'en déterminer les caractères essentiels. Et Guillaume d'Ockam, ainsi que tous ceux qui l'ont suivi — ils sont innombrables — ne croit nullement en procédant ainsi se détacher de la révélation. La science n'a nullement divorcé avec la foi. Le cosmos continue d'être unifié par une logique supérieure dont l'Eglise chrétienne a le secret, transmis par Dieu. Il convient donc, antérieurement à toute recherche empirique, d'admettre aveuglément, comme il est imposé, tout ce qui fait l'objet de la révélation de Dieu aux hommes et de se soumettre, sur les points obscurs, au magistère de l'Eglise. Mais la chose admise, il faut changer de point de vue.

Et c'est en cela que je verrais aussi volontiers dans les spéculations de Guillaume d'Ockam l'origine de l'autothéisme, l'étrange *substitution de l'homme à Dieu* dans l'organisation du cosmos, qui va aller s'affermissant de Des-

cartes à Kant et ses successeurs. Le point de départ ne sera plus Dieu, et la considération des essences en lui, d'où la possibilité de descendre par déduction jusqu'aux individualités que l'on définit totalement par l'universel. Ce sera l'homme. Il ne s'agit pas encore de sa raison, la lumière qui tremblote et que l'Eglise a si longtemps humiliée, sans vouloir toutefois souffler dessus, mais des sens, ouverts sur l'univers du thomisme, si bien pénétré de mystère, miraculeux. Péniblement les sens débrouillent les hæccéités, pour parler la langue du docteur subtil, les relations, pour emprunter celle qui sera courante bientôt dès le seizième siècle.

L'Eglise combat seulement les dogmatismes qui s'érigent contre le sien, principalement le panthéisme dont elle est imprégnée elle-même, mais sans l'avouer. Elle n'a pas d'armes contre l'empirisme, qui par moments devient le scepticisme. Elle se désintéresse de ces fouilles opérées par les sens en plein mystère, de même que nos empiristes laissent de côté Dieu, proclamé inconnaissable. Nul dans l'Eglise ne songe encore à dire que ces hardis aventuriers de l'inconnu, en résolvant par une science humaine les énigmes du cosmos, ébranlent en quoi que ce soit la science divine que détient l'Eglise. Guillaume d'Ockam a reconduit Dieu jusqu'aux frontières de l'inconnaissable, à l'instar de tel ou tel positiviste moderne et l'orthodoxie n'y voit aucun mal. Le conflit entre la science et la religion n'a pas éclaté. Longtemps encore l'Eglise continuera d'accepter tout ce que les sens apportent de lumière humaine à la connaissance du cosmos et qui ne contredit en rien la lumière surnaturelle dont elle l'enveloppe tout entier. Elle ne s'effarouchera de la science qu'à l'heure où la raison — et non plus les sens — prétendra reconstituer par la puissance quasi-divine qu'elle s'attribue soudain, l'univers si embrouillé jusque-là et si énigmatique de par la volonté de Dieu.

Guillaume d'Ockam a donc pu, sans être inquiété par les foudres ecclésiastiques, substituer l'homme à Dieu comme pont de départ de la science. Il ne fait de la raison que le

lieu des universaux, de même qu'en Dieu, et laisse toute l'activité cosmique à la puissance indéchiffrable de création dont l'univers a résulté. Du moment qu'il ne s'agit pas du pourquoi, mais du comment, l'Eglise laisse faire et ne voit pas l'ennemi dans la science purement empirique de l'époque, si respectueuse d'ailleurs de la construction logique qu'elle enseigne...

De là cette investigation des secrets de la nature qui n'a pas cessé durant tout le moyen âge et que l'Eglise tolère, aide même par instants. Un effroi s'empare des âmes à s'insinuer dans le domaine de l'expérience, à travers cette forêt de la nature où, à chaque détour, elles peuvent être frappées par la main redoutée du diable. Des curiosités que les Arabes, suppôts de Satan peut-être, ont éveillées, hantent les cerveaux. D'avoir satisfait à quelques-unes parmi tant d'autres, laissées ténébreuses autant que les gouffres d'enfer, Albert le Grand acquiert une gloire immense... Deux obstacles resurgissent à chaque pas, entravent cette angoissante pénétration du cosmos durant des siècles, le démon de l'abstraction réalisée qui embarrasse de substantialisme la recherche des conditions empiriques des phénomènes, et celui du commentaire sans fin qui, au nom du principe d'autorité, embrouille les intelligences avec les solutions périmées de l'aristotélisme...

Guillaume d'Ockam mit donc face à face la pensée humaine et le mystère des relations cosmiques, dépêtrées de tout substantialisme. Il ne faisait d'ailleurs que suivre, sans qu'il s'en doutât le moins du monde, l'isolé Roger Bacon, bien antérieur au scotisme et par cela même incompris totalement de son temps, en qui l'individuation, l'hæccéité, le fait d'être ceci et non cela, n'osait s'affirmer, dans l'absorption de l'universel. Mais la méthode scientifique qu'il inaugura fut presque aussitôt compromise par la Renaissance et entre les deux termes qu'il avait si audacieusement mis en présence — tout en respectant les droits de Dieu, relégués dans l'inconnaissable — les âmes des morts, par

l'on ne sait quelle aberration dont nous ne sommes pas encore affranchis à l'heure présente, se mirent à flotter.

*
* *

Et la pensée humaine, à qui les nominalistes du moyen âge expirant reconnaissaient déjà une puissance, s'enfle soudain de tout l'orgueil de l'âme antique, ressuscitée par les érudits. Le paganisme n'a rien soupçonné, sauf par exception, dans les mystères orphiques par exemple, de cette humilité devant le Dieu Un, qui devait être le plus clair enseignement du christianisme naissant. Il n'a connu que l'exaltation de l'individualité, érigée devant les forces énigmatiques, tyrannie des humains et aussi des dieux, multipliés donc contradictoires... Et un souffle de mort envahit les pensées qui déjà s'ouvraient merveilleusement à la vie trouble. Sous prétexte de rationalité — le mot, non moins que la chose, ne tardera pas à se répandre, — elles s'attachent aux visions d'autrefois qui sont les seules pures, celles d'avant le commentaire. A l'heure même où le nominalisme introduit la méthode empirique, l'aperception directe du cosmos et de ses relations enchevêtrées — qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas Dieu derrière, l'Eglise elle-même pardonne ou s'en désintéresse — la Renaissance ou ce qui se pare de ce nom, pétrissant de mort l'âme inquiète que la révélation ne contente pas, fait revivre les cadavres de tous les idéaux abolis depuis tant de siècles et corrompt par là même les sources de la vie. Entre le sujet et l'objet, cette nature dont Roger Bacon, incompris de tous, démêlait sans intermédiaire les énigmes, s'interposent les solutions de jadis, non plus seulement celles d'Aristote, mais de tant d'autres dont inlassablement on secoue la poussière...

Ce ne sera d'ailleurs là qu'un retard et bien des esprits, s'affranchissant du commentaire, ne se croiront pas pour cela obligés de revenir au texte primordial, considéré comme définitif et susceptible d'enchaîner à jamais la puissance

d'invention. Il est étrange comme deux courants s'entre-croisent dès lors dans la Renaissance et dans l'œuvre prodigieuse qui la résume, celle de Rabelais. Cet évadé de monastère a une soif immense d'apprendre, et tout ce que l'antiquité, avant les *barbouillamenta*, a écrit pêle-mêle, s'entasse dans sa cervelle qui déborde. Il est l'amant de la mort, des livres qui pervertissent la vision saine. Il est le pédant qui embrouille et gâche la vie de tout le passé et de ses hantises délétères. Mais en même temps il va droit aux rythmes de la Nature dont les frissons passent en sa chair et plus avant encore, en sa pensée, matériellement pourrait-on dire. Il dit, avec l'enthousiasme d'un voyant *immédiat* que ne déprave plus la science livres approcher que, les puissances merveilleuses de l'herbe pantagruelion...

En dépit de cette invasion de la mort qu'elle a inaugurée dans l'âme moderne, la Renaissance lui a rendu l'inestimable service de la débarrasser de l'immobilité superstitieuse qui tuait en elle l'initiative. A tout ce moyen-âge naïvement anachronique, opposant au mouvement qui crève les yeux la croyance que rien n'ébranle à l'éternité des décrets de Dieu, les Renaissants répondent par une affirmation que l'Église débordée ne s'accorde pas à condamner, celle du devenir nécessaire à la vie. L'âme moderne commence par une régression et se fait, autant qu'elle peut, antique, avec des perversions de sensibilité aussi bien que d'intellectualité qui effarent notre psychologie d'aujourd'hui, mieux avertie. Mais la chose importe peu. Le principe est posé et désormais nul ne saura plus délibérément le passer sous silence. L'immutabilité qui fut la loi unique du moyen-âge est contraire à l'essence de la vie qui est avant tout mobilité. Si au début de cette révélation nouvelle apportée par la Renaissance, le devenir s'oriente en arrière au lieu de poursuivre son avenir logique vers l'avenir, il n'y a là qu'une question de détails auxquels on ne doit pas s'arrêter. Plus de ces essences, pensées éternelles de Dieu, types immuables d'action dont l'histoire du monde n'est que la manifestation

perpétuelle. Duns Scot est venu, qui a montré la genèse de ces essences dans le temps et a laissé soupçonner qu'un soleil mystérieux, dépassant démesurément la raison, les a fait paraître les unes après les autres. Et dans l'avenir d'autres essences, peut-être contradictoires — car Dieu peut se révoquer, c'est là son droit le plus haut — naîtront qui réduiront à rien les décrets de jadis. Plus d'absolu où l'individuation perd pied et s'abîme, mais des lois qui sans les sens, seuls ouverts devant les ténèbres cosmiques, seraient à jamais ignorées. Car elles n'ont rien de cette logification superbe qu'affirme le dogme, elles sont les décrets, incohérents peut-être d'une pensée qui cherche encore sa direction, sa raison d'être, n'est pas formulée, ne le sera jamais.

On ne saurait trop mettre en lumière l'influence du scotisme dans cette rébellion tumultueuse qui s'est intitulée la Renaissance et qui visiblement tendait à bouleverser le cosmos, si bien immobilisé dans la conception thomiste, celle de l'orthodoxie. Le mot d'ordre est de revenir en arrière, et c'est ainsi que Rabelais bourre sa cervelle des œuvres d'Aristote et de Pline l'Ancien, où la nature est fantastiquement dépravée, que Ronsard se rue dans Pindare et ressuscite, sans rien y voir, Apollon et les muses ; que Calvin efface d'un trait le fatras accumulé par les conciles et s'arrête au paulinisme, n'osant reculer jusqu'à la Synopse. Pas de règle là-dedans. Chacun, au gré de sa fantaisie, secoue l'immuable qui depuis tant de siècles pesait sur les âmes et revient à l'instant du passé qui lui plaît. Mais l'Église désormais aura bien de la peine à garder son attitude rigide en face du mouvement, son adversaire. Elle rejette dédaigneusement ces fallacieux protestantismes qui font retour, sans raison bien nette, à un passé plus ou moins reculé et, par la bouche de Bossuet, elle oppose à leurs *variations* sa formidable unité qui se perpétue à travers tant de siècles. Néanmoins l'idée de mouvement est entrée dans les âmes et rien ne l'en chassera plus.

Heureusement pour l'orthodoxie catholique, ses ennemis

immédiats, ceux qui dès lors mènent contre elle le combat, séduits malgré eux par le prestige qui émane de l'immutabilité de ses dogmes, transportent l'éternel de la raison divine, révélée sur le Sinaï, dans la raison humaine. Et cette faute de tactique qui à jamais pèsera sur le naturalisme, permettra à l'Église de poursuivre jusqu'à notre temps ses audacieuses affirmations, s'autorisant de la Révélation, tandis que l'adversaire flageole sur ses jambes débiles et s'effondre, sous le poids de l'immuable.

*
* *

Ce sont les cadavres du passé, exhumés après le long oubli du moyen-âge, qui ont encombré l'âme humaine et de Guillaume d'Ockam jusqu'à Hobbes, plus loin encore jusqu'à Hume, retardé les progrès de l'empirisme, et ne lui ont pas permis d'aboutir plus tôt au mobilisme, sa conséquence naturelle. Et cependant l'idée du devenir, triomphatrice des immobilités moyenâgeuses, était lancée dans le monde. Mais les spectres, évoqués par les nécromanciens de l'érudition, passaient et repassaient dans les âmes, et par eux la mobilité, loi du cosmos, fut longtemps encore tenue dans les ténèbres, jusqu'à ce que son évidence fît éclater les mailles de rationalité, vainement jetées sur elle.

On peut donc faire bon marché de toutes ces philosophies, reviviscences d'une heure, qui dès le quinzième siècle, obstruent de leurs cadavres mal éveillés le champ de la pensée. L'Italie, terre des morts, donne le signal de ces résurrections avec lesquelles on a réussi presque à empoisonner la vie moderne. Un Grec, Gémiste Pléthon, passa dans l'Italie en vue de ce fameux concile, sans cesse reculé où, devant le péril turc, les deux Églises, celles d'Orient et d'Occident, détachées depuis Photius, rêvaient de s'unir. Il y demeura, apportant le virus du syncrétisme platonicien. Et ce fut dès lors, comme au temps d'Origène, un envahissement de la pensée occidentale éprise avant tout d'individuation — n'avait-

elle pas pour cela détrôné de l'orthodoxie Platon au profit d'Aristote ? — par le panthéisme le plus nauséeux qui jamais se vit. Sous les auspices de Laurent le Magnifique, une académie platonicienne s'organise à Florence, et Marsile Ficin groupe autour de sa chaire des âmes troubles, perverties par les germes de mort que les entrailles de la terre d'Italie, sans cesse fouillées, restituent innombrables. Je ne dirai pas comment avec Pic de la Mirandole et surtout avec l'Allemand Reuchlin, qu'on trouva moyen d'initier par l'appât de secrets mirifiques, le syncrétisme du maître finit dans les hallucinations de l'occultisme. Cornelius Agrippa, après Reuchlin, s'agriffe à l'école, et son traité capital : *De incertitudine et vanitate scientiarum* est le dernier mot de cette philosophie qui, à l'origine, prétendait s'élever au nom de la rationalité, contre la logification révélée de l'Église. Les pauvres lois du ciel et de la terre, qu'astrologues et alchimistes ont tant bien que mal démêlées, sont débordées de tous côtés par l'occulte. Et la pensée humaine que jusqu'alors l'orthodoxie rassurait, en lui persuadant qu'il y a un Dieu tout unité et toute bonté dans le cosmos, s'épouvante à voir les lutins gambader à travers les phénomènes et emporter toute logique dans leur ronde folle. Et c'est le châtiment d'avoir mis la mort à côté de la vie et constitué l'affreux amalgame que sont les âmes de la Renaissance, c'est l'expiation d'avoir, dans la lassitude de l'immuable qu'enseignait l'Église, proclamé la nécessité du mouvement pour le diriger ensuite vers le passé aboli et tourner le dos aux horizons qui s'émerveillent.

A peu près dans le même temps, deux hommes admirablement doués l'un et l'autre, Rabelais et Paracelse, ferment leurs sens qui déjà s'ouvraient au miracle de la vie et se laissent dépraver par le passé mort, affluant de tous les sépulcres qu'on ouvre à la fois. Il faut voir, dans l'un comme dans l'autre, les énergies prodigieuses s'engourdir par le poison de l'autrefois, qui lentement les pénètre. Le crâne du médecin français, bourré de livres si imprudemment ressus-

cités, manque à plusieurs reprises d'éclater. Un grain de folie se mêle, semble-t-il, à toutes les sensations et les dénature. Quant à la cervelle du médecin allemand, elle a chaviré dès la première heure. Quelque chose du souffle délétère que l'académie platonicienne a répandu partout lui est venu, par Agrippa sans doute. Et une fantasmagorie d'esprits, jaillis de l'air, de l'onde et du feu, se joue et délire au milieu des lois que ses manipulations géniales ont réussi à débrouiller... L'empirisme dont Guillaume d'Ockam avait tracé les règles est donc compromis, dès l'origine, par une erreur qui fut celle de tout un siècle et qui consiste à voir le mouvement, à peine révélé par le scotisme, dans une régression mystérieuse et une évocation de mille cadavres d'idéaux, qu'on eût dû laisser à jamais à la tombe.

Tandis que les platoniciens noient la pensée humaine dont les droits commençaient à être posés et l'affolent au milieu de l'occulte — où les magiciens qui l'ont menée jusqu'alors l'abandonnent — les aristotéliciens, conscients de leur œuvre de défense intellectuelle, luttent autant qu'ils peuvent contre le débordement du syncrétisme. Ils ne sont pas impunément des hommes de la Renaissance, ils remontent donc à la source, eux aussi. Mais de même que la Réforme n'ose rétrograder jusqu'à la parole pure de Christ et s'arrête le plus souvent au paulinisme, nos aristotéliciens, dans leur mouvement en arrière, font halte au deuxième siècle, à Aristote commenté par Alexandre d'Aphrodise et d'autres ne vont pas si loin, se bornent à Aristote recommenté par Averroès. De là deux sectes qui vont lutter entre elles tout le quinzième siècle et une bonne partie du seizième, les alexandristes et les averroïstes. Mais par cette discussion qui portera sur *la raison*, la pensée humaine, déjà hantée de lois, s'éclaircira au lieu de s'égarer, à la suite des platoniciens, dans les rêveries d'émanation et la fantasmagorie des anges ou des démons déchaînés dans l'univers.

C'est en effet autour du problème de la raison, tel qu'Aris-

tote l'avait posé, que la lutte prend naissance et peu à peu s'envenime. Le maître avait jadis parlé d'un intellect actif — ce qu'on a appelé de nos jours la raison impersonnelle — existant en dehors de toute condition matérielle et entré chez nous par la porte ou la fenêtre, θύραθεν. Averroès, s'emparant de cette intuition, avait construit une métaphysique merveilleuse que Cesalpini reprend pour son compte. Il existe une intelligence cosmique, une forme universelle dont les âmes humaines participent. Grâce à une certaine matière — le principe d'individuation que les discussions scolastiques ont mis en lumière — elle se divise en une multitude d'intelligences particulières unies à des corps, distinctes toutefois, ayant une existence par elles-mêmes, donc mortelles et immortelles à la fois. A cela les alexandristes, moins spéculatifs, ripostent par une négation à peu près totale de l'intellect actif. Il leur répugne de faire du corps, comme les averroïstes, le sujet de deux âmes, une mortelle qui informe l'organisme et l'autre immortelle qui lui vient du dehors et cependant ne peut exercer ses hautes facultés, quasi-divines, que sous les conditions et moyennant les images que lui fournit la première. Les aristotéliciens bataillent donc entre eux et non plus seulement contre les platoniciens qui couvrent de boue le maître de Stagire, croyant par là déraciner la philosophie rivale (1), mais ils n'en font pas moins, dans les limites de l'orthodoxie, une analyse de cette pensée humaine dont on sait si peu de chose encore, si ce n'est qu'elle contient un élément de divin, et c'est pourquoi l'Église ne l'a jamais condamnée entièrement, malgré ses instincts de rébellion contre Dieu... L'enseignement des aristotéliciens, transmis dans les écoles, ne sera pas tout à fait perdu, quand le rationalisme bientôt viendra

(1) V. l'amusant pamphlet de Patrizzi. Faire des niches à Aristote, tel est le but avoué de tous ces constructeurs de systèmes embrouillés, Campanella aussi bien que Giordano Bruno qui s'autorisent, sans motifs, le plus souvent, de Platon, de Pythagore et de bien d'autres.

constituer les droits de la pensée et par le fait de la présence de Dieu en elle opérera la substitution définitive du point de vue — ce qui sera l'acte capital de la révolution de Descartes.

*
* *

Aristote pourtant sera combattu avec rage par tous ceux qui vont bientôt reprendre l'œuvre de l'empirisme où l'avait laissée Guillaume d'Ockam et débarrasser l'âme humaine, par une négation brutale de l'histoire, du poids de ce passé mort sous lequel elle a failli succomber. On ne lui garde nulle reconnaissance d'avoir, par le principe d'individuation nettement défini, maintenu contre le panthéisme où l'Église penchait les droits de la pensée humaine, non plus que d'avoir exalté la parcelle de divinité qu'elle recèle et jeté ainsi les bases de l'autothéisme moderne... On lui en veut au contraire de barrer la route aux recherches physiques. Les solutions qu'il avait risquées jadis sont, au nom du principe d'autorité, déclarées seules valables, en dépit des mille démentis dont l'expérience de chaque heure les flagelle. On sent que les vagues cosmiques font éclater la construction métaphysique que le vieux maître de Stagire avait instituée jadis, et que les phénomènes s'enchevêtrent suivant des relations, des lois, bien différentes des essences aristotéliciennes.

Et l'on invente pour se mettre en règle avec l'Église et éviter les persécutions qui guettent les novateurs trop hardis, en parole surtout, la distinction des deux domaines, la foi et la raison. On commence par faire une soumission complète à l'Église, pour ce qui est l'objet même de la révélation, la formidable logique de l'Un qui enveloppe le cosmos. Mais on s'arroge le droit de démêler soi-même les détails de l'architecture, dont l'unité seule est article de foi. Et par cette distinction subtile on bouscule les hypothèses surannées d'Aristote que l'Église continue dans ses écoles à

donner comme les seules orthodoxes. Dès ce moment jusqu'à l'heure où Descartes portera les derniers coups, Aristote devient, que l'Eglise le veuille ou non, l'ennemi contre lequel on s'acharne, parce qu'il représente la chose haïe entre toutes, l'autorité.

Et d'autre part on lui en veut d'embarrasser la pensée et non plus seulement le cosmos d'une construction que l'on sent fausse de tous points, que la réalité déborde et emporterait, sans le respect dû au Maître. Les esprits se forment syllogistiquement, suivant une tradition ininterrompue dans les écoles du moyen-âge. Ils s'accoutument à nouer, selon une nécessité dont la contrainte pitoyable fait rire, dès qu'on se met en contact avec le réel, les matériaux du savoir. Et l'intellect, institué d'après les Analytiques, s'alourdit et se ferme aux modes d'investigation que le nominalisme de Guillaume d'Ockam a mis en lumière. Il y a là toute une logique de l'invention que les esprits, moulés selon la discipline aristotélique, ne peuvent appliquer; des procédés d'intuition, de divination merveilleuse, qui effarouchent les vieux docteurs, liant syllogistiquement des choses abstraites, dans l'éloignement de tout le réel... Et l'empirisme n'hésite pas à emprunter à Patrizzi, aux plus compromis des platoniciens, fous d'émanation, qui sentent le bûcher d'une lieue, les pires arguments pour démolir Aristote (1).

C'est ce que fait Ramus par exemple, qui débute devant la Sorbonne par un coup de maître : « Tout ce que dit Aristote, ça n'est pas vrai ! » Quoique imprégné d'humanités, érudit à en déborder, il comprend un des premiers le mouvement non plus comme une régression qui a pour objet de faire revivre une heure ou deux telle ou telle chose d'un passé, défunt et enterré quoi qu'on fasse, mais comme une épuration radicale du commentaire et de bien des textes aussi, le retour à la simplicité primordiale, celle d'avant les

(1) Cf. Gassendi, *Exercitationes adversus Peripateticos*. L'adversaire de Descartes est bien du seizième siècle sous ce rapport, aussi bien que par sa manie de restauration d'un système archaïque.

perversions. Mettre en contact la pensée humaine et le cosmos, ce sujet et cet objet entre lesquels la Renaissance s'obstine à interposer tant de cadavres pour les corrompre à dessein l'un par l'autre, voilà ce que se propose Ramus. Il est vrai, tellement on s'arrache difficilement à son siècle, que l'ennemi personnel d'Aristote s'empresse d'ajouter : ainsi que l'ont fait les classiques. Et c'est leur vision, la seule pure et conforme à la nature, qu'il se propose de faire revivre, c'est leur texte, reflet immédiat et intégral des choses, qu'il s'efforce de retrouver sous la broussaille des commentaires. Simplifier la logique comme la grammaire et jusqu'à la géométrie, débarrasser tout cela des formes arides et quelque peu ridicules aussi que l'école a imposées, tel est le but avoué de ce terrible pédagogue.

Peut-être lui-même n'a-t-il pas eu conscience de l'œuvre qu'il ébauchait ainsi et de tout ce que contient de fécond le principe, affirmé avec audace, de la véracité des facultés humaines indépendamment de la révélation. Il fut un temps, conte-t-il, où les esprits, face à face avec le cosmos, le reflétaient intégralement, et les déviations ne sont venues qu'à la suite. Peu importe que dans son enthousiasme d'humaniste Ramus, comme Rabelais d'ailleurs, ait cru que la vision pure des choses resplendit dans les œuvres indigestes de l'antiquité. L'essentiel, c'est que la pensée humaine, tenue en suspicion jusque-là, comme toute la nature, à cause des émanations diaboliques qui montent en elle à certaines heures et enténèbrent la lueur tombée de Dieu, prend conscience avec Ramus de sa dignité. Et dès lors la raison, bafouée pour tout ce qu'elle contient de démoniaque, ne verra plus en elle que l'élément divin, et, rayonnante, se persuadera peu à peu qu'elle suffit à construire le monde.

*
* *

A ce courant issu de Ramus s'oppose dès l'abord un autre courant qu'on peut faire remonter à Montaigne. Ramus et

Montaigne, il est vrai, s'accordent dans la haine d'Aristote et de l'autorité en général, synthétisée par le nom trop fameux du péripatétique. Mais l'un a une confiance absolue dans les forces naturelles de l'esprit, et s'il n'entonne pas comme au temps de la Révolution française l'hymne à la raison, c'est qu'au sortir de la période trouble du commentaire, celle qui doit devenir reine et plus encore déesse, vacille encore par moments. Notre humaniste croit néanmoins qu'il lui suffit de rejeter le fatras scolastique pour retrouver sa pureté primordiale, être comme jadis devant les *natures simples* dont va s'illuminer bientôt le rationalisme. L'autre au contraire a de la défiance. Il fronce les sourcils devant Aristote, dont la pensée humaine s'est inspirée jusque-là et cette méthode syllogistique qui a, durant tout le moyen-âge, construit tous les cerveaux selon le même moule, ne lui dit rien qui vaille en présence du réel et de ses vagues mystérieuses : « Je ne reconnais chez Aristote la plupart de mes mouvements ordinaires, on les a couverts et revêtus d'une autre robe pour l'usage de l'école. Dieu leur doint bien faire : si j'étais du métier, je naturaliserais l'art autant qu'ils artialisent la nature. « (*Essais*, III, 5). Entendons par là que s'il se mêlait jamais de logistique, il soufflerait sur le mécanisme mental qui s'institue, en dehors de la nature, conformément aux *Analytiques* d'Aristote, et mettrait l'esprit face à face avec les énigmes cosmiques. Ainsi faisaient déjà les nominalistes et Guillaume d'Ockam, le plus profond sinon le plus audacieux...

Toutefois cette pensée humaine qui si longtemps a été dupe et s'est forgée suivant une absurde syllogistique, excite également les défiances de Montaigne. Pour s'être abandonnée à tant d'aberrations, il ne faut pas que son essence soit de qualité bien supérieure. En bien des circonstances la pensée bestiale l'emporte sur la nôtre par ses intuitions, contractions de sorites prodigieux, tandis que nous nous attardons à dérouler, le plus souvent à vide, des enfilades de syllogismes, sans aboutir à quoi que ce soit. La condition naturelle des êtres n'est donc nullement le savoir, comme le croyait Ramus, mais plutôt l'ignorance et ce qui en résulte au point de vue de l'action, c'est le flottement, la perpétuelle incohérence... A côté du dogmatisme de Ramus, prétendant se passer de révélation et tirer tout de l'homme, de son esprit qui lentement se fait Dieu — s'érige donc le scepticisme de Montaigne qui tend plutôt à « précipiter l'homme dans la nature des bêtes ». En tout cas il le laisse désemparé, devant les contradictions qui soulèvent la verve bouffonne de Rabelais et font pleurer tant d'autres. Et la pensée humaine, en ce système, ne saurait, pour comprendre quoi que ce soit de l'univers posé à nos yeux comme une énigme, grotesque ou lugubre, se passer de la révélation.

Aussi l'Eglise s'accommode-t-elle très bien de ce scepticisme qu'on est allé jusqu'à appeler théologique et qui a dominé dans les esprits durant tout le dix-septième siècle, de Montaigne à Huet, pourrait-on dire. Par contre, le dogmatisme de Ramus l'inquiète, et lorsque le cartésianisme, après plus d'un demi-siècle, reprendra le principe établi par le grand humaniste, celui de la véracité des facultés humaines, il aura soin, pour déguiser sa hardiesse, d'imprégner de divinisme la construction du cosmos par la puissance seule de la raison. Il fondera la foi dans les facultés de l'homme par la foi supérieure s'il est possible en la bonté d'un Créateur qui décidément ne peut pas nous tromper. Malgré tant de précautions les âmes profondément religieuses s'écarteront de ce système qui attribue trop d'importance à la raison, tenue jusqu'alors pour si peu de chose, tolérée à peine par égard pour l'étincelle de Dieu qui y sommeille. Le scepticisme de Montaigne et de ses innombrables successeurs est plus chrétien, semble-t-il. L'esprit humain, conscient de son irrémédiable faiblesse, n'essaie plus de construire l'univers par une suite de déductions orgueilleuses. Il se contente des apports du dehors, de la révélation trouble de quelques stabilités, de quelques lois tant mathématiques que physiques, toujours sujettes à des variations possibles,

sans rigueur et sans nécessité. Et ce cosmos, par le fait même des ténèbres dont il reste enveloppé, peut mieux que celui des rationalistes, trop clair, se pénétrer d'âme divine...

Aussi, tandis que quelques cyniques, le bizarre Béroalde de Verville par exemple, dans son *Moyen de parvenir*, mettent Montaigne à la portée des frustes et déclarent qu'il convient, dans l'universelle fluctuation, de se laisser aller aux rythmes, la lumière du divinisme s'éteignant peu à peu dans le cosmos — Charron, ligueur tonitruant, passé sur ses vieux jours au scepticisme, maintient dans l'univers la lueur surnaturelle dont la révélation du Sinaï l'a rempli une première fois. Et sa fougue d'inquisiteur s'acharne aux contradictions humaines, à la détresse de nos facultés perpétuellement vacillantes, pour mieux faire ressortir l'Unité de Dieu irréductible à notre raison.

*
* *

Les deux courants sont créés et ne cesseront plus dès lors de couler l'un près de l'autre en s'entremêlant parfois. Un troisième toutefois a pris naissance et ses eaux sont plus troubles, jaillissent de bien plus loin, semble-t-il, que les précédents : c'est celui de la Réforme.

La pensée qui a dominé dans la Réforme est la même que celle de la Renaissance. La régression est le seul aspect possible qu'ait pris le mouvement dans ces esprits du seizième siècle. Débroussailler la scolastique surannée du moyen âge telle fut l'œuvre de l'individuation, prenant confiance avec Ramus en ses facultés naturelles — avant que Montaigne ait fait le jeu de l'Église en ruinant cette croyance. La Réforme tailla de même dans la dogmatique chrétienne et de par les droits du sens intime, on dira bientôt de la raison. J'ai déjà dit, en suivant cette logification formidable que le dernier concile du Vatican a couronnée par le dogme de l'infaillibilité du pape, quel est le point faible de tous ces

protestantismes nés au long des âges. Retrouver le simple et le pur que l'Église a corrompu de mille manières, tel est le but et aussi telle est l'illusion de la Réforme du Sud, revenant au pacte de Dieu avec Ibrahim, aussi bien que de la Réforme du Nord, s'arrêtant à peu près au temps de saint Paul. Ces âmes qui se détachent de l'unité catholique et au nom de leur sens intime font un triage dans le tout embrouillé des dogmes et disent : Ceci est la vraie part de Dieu et ceci n'est qu'erreur humaine, sont donc tenues, pour être fidèles à leurs principes, de mettre au-dessus de tout la puissance qui est en eux d'opérer d'aussi redoutables distinctions dans l'enseignement de l'Église, c'est-à-dire leur raison.

Or c'est ce qui n'a pas lieu. Le courant, inauguré par la Réforme, va s'envaser, tandis que les autres, grossis de tous les orages, emporteront les digues que vainement l'Église leur opposera... Ramus dit nettement : J'ai l'orgueil de ma pensée qui, obstruée jusqu'ici, s'éclaire soudain devant le vrai. Montaigne dit non moins nettement : Ayons l'humilité de notre pensée qui, placée devant le vrai, s'égare et n'arrive que rarement à formuler, sous forme hypothétique d'ailleurs, ce qui est. Mais l'ancêtre du rationalisme comme celui du sensualisme s'accordent à rejeter toute autorité extérieure à l'esprit humain. L'Église, pendant la période du « scepticisme théologique » réussit à s'accommoder de Montaigne. Mais le jour vient où la lumière du divinisme venant à s'éteindre, le sensualisme repoussera son magistère comme jadis celui d'Aristote et la pensée de l'homme — sens et ratiocination — fortifiée dans sa foi par la science qui a crû merveilleusement, s'exaltera devant le cosmos et se croyant seule au monde, décrétera la logification qu'il convient de lui appliquer et qu'on attendait auparavant de la révélation de Dieu.

Or le protestantisme de tous les temps s'est révolté contre l'Église parce qu'il la trouve, le long de son histoire, trop faible et conciliatrice avec la nature humaine. La ter-

reur d'un Dieu, tonitruant dans les nuages, plie ces prétendus rebelles dans tous les Islams, ceux du Nord comme du Sud... Les réformés du seizième siècle se révoltent et s'humilient à la fois. Ils ont en même temps l'orgueil et l'exécration de leur individualité, ou à plus justement parler de cette raison qu'ils appellent dans la nuit et s'empressent de replonger aux ténèbres, car ils ont senti sur leur visage le souffle de Dieu tout-puissant qui dérobe toujours son essence. Ils sont partis en guerre contre l'autorité et un instant l'on a pu voir en eux des alliés du rationalisme et du sensualisme naissants, avec Ramus et Montaigne. Mais ils ont eu hâte de se séparer de ces compagnons compromettants et d'invoquer à leur tour l'autorité, une nouvelle qui ne vaut pas mieux aux regards de la raison que l'ancienne.

De là l'impuissance de ce courant qui semblait sourdre des profondeurs religieuses de l'âme et faillit un instant emporter, avec le mensonge des décrets conciliaires, celui de la première comme de la seconde révélation. Mais l'autorité eut tôt fait de reconquérir ces fils rebelles et les eaux, devenues presque aussitôt stagnantes, ne menacèrent plus rien, trahissant seulement, par des contractions de la surface, les luttes intestines auxquelles nul en dehors ne s'intéresse.

Le lyrisme de Michelet ne peut en effet nous faire illusion sur le sens vrai de la Réforme, et Louis Blanc qui, à la suite du grand voyant, a fait des martyrs innombrables depuis Jean Huss, les ancêtres de la Révolution française et du culte de la Raison, se dupait fortement, selon toute apparence. Il importe de ne pas projeter les constructions abstraites, par trop lumineuses, de nos temps, dans ces concrétions troubles d'alors. Cette façon d'éclairer l'histoire aboutit à une perpétuité de contre-sens. La Réforme du seizième siècle ne s'est nullement proposée d'émanciper la raison humaine et d'introduire dans la méthode exégétique le libre examen dont il nous est permis présentement d'user et d'abuser. Le protestantisme libéral, comme on se plaît à l'appeler, n'est qu'une

invention tardive et est hautement désavoué par les autres sectes orthodoxes où le sens critique s'arrête soudain devant les textes antérieurs à saint Paul et où le dogme de la théopneustie, si mitigé par le catholicisme, est admis dans toute sa rigidité, révoltante pour nos pensées modernes.

En réalité, la pensée humaine encore vacillante à la suite du dédain où l'a tenue si longtemps l'Église, s'effare encore devant Dieu après une première révolte, et c'est pour elle, dès que Luther a parlé, une soumission, plus basse si possible, à l'autorité qu'un instant on a prétendu discuter. Il suffit à nos rebelles d'avoir répudié les sacrements et par là même nié le caractère divin de ces hommes qui s'interposent entre les fidèles et Dieu, comme si Christ se perpétuait par eux sur la terre, d'avoir substitué en d'autres termes à la justification par les œuvres celle par la foi. La révélation sous ses deux premières formes, celle du Sinaï et celle du Golgotha, n'est nullement atteinte. Par réaction même, on s'attache plus superstitieusement que par le passé aux livres pleins de Dieu qui la contiennent. Et pour se faire pardonner du Dieu terrible qui parle dans les éclairs les excès de l'individuation raisonneuse par qui le triage du vrai et du faux s'est opéré, on se précipite dans l'austérité la plus grande et l'ascétisme, hantise de l'Orient que l'Église a toujours réprouvée, se répand dans ces sectes.

Partout où pointe l'ascétisme, ce qu'au pays des fakirs on nomme le *tapas*, on a pu, sans trop d'erreur, signaler quelque antécédent du protestantisme. On frémit en songeant à la tragédie de ces misérables qui, durant tout le moyen-âge, ont prêché le retour à la doctrine évangélique pure, et sous le nom de Cathares, ont cru racheter par le martyre de leur chair ce qu'ils s'imaginaient être un excès de leur pensée, un attentat aux droits de Dieu... La Réforme n'est donc pas, quoi qu'en pense Louis Blanc dans sa *Révolution française*, l'explosion de la raison humaine, longtemps comprimée et revendiquant, devant l'autorité, ses droits imprescriptibles. Elle n'est que la manifestation la

plus haute, à l'époque où la vie rétrospective séduit toutes les âmes, de la pensée archaïque des Cathares, les éternels purificateurs : absorption en Dieu, sans l'intermédiaire du sacerdoce haï. Et les aberrations de la théopneustie, bientôt suivies de celles de l'ascétisme, excusent devant Dieu, aux yeux de ces timides, l'audace de leur révolte si minime.

L'individuation qui s'est érigée contre l'Église, est limitée par le dogme sombre entre tous du prédéterminisme. Dieu est tout, comme l'avait déclaré Pélage, le vrai ancêtre de la Réforme. Il pèse sur l'homme auquel il a accordé à peine un peu de lueur, un éclair de liberté qui permet la justification par la foi. Mais ce qu'il a laissé tomber d'une main est presque aussitôt repris de l'autre. La lueur s'éteint, la liberté s'embarrasse et s'englue dans la prédestination. Une volonté surnaturelle passe au-dessus de nous en rafale... Aussi les esprits indépendants qui se rattachent pour la plupart à Ramus gardent à l'égard de la Réforme une attitude plutôt froide. Ils se défient d'un affranchissement qui se hâte, la théocratie catholique étant détruite, de se transformer en servitude et soumet les âmes, plus humbles que jamais, à la toute-puissance d'un Dieu énigmatique qui parle dans les éclairs. Aussi Erasme de même que Rabelais s'en tiennent à la foi de l'Église dans leurs actes sinon dans leur pensée. C'est dire que les plus libres esprits ne vont pas à la Réforme malgré la libération qu'on leur promet. Ils se contentent d'un catholicisme qui leur permet d'illuminer de la pensée de Dieu le matin et le soir seulement (1) et de consacrer toute la journée à la science, c'est-à-dire à l'exercice des sens et de la ratiocination si frêle encore. Ils craignent que la Réforme ne fasse intervenir Dieu à chaque heure du jour et par là n'entrave le libre développement de ces facultés humaines dont Ramus va bientôt affirmer la véracité et par conséquent l'indépendance vis-à-vis du Créateur, l'éternité devant l'Éternel.

(1) V. *l'Éducation de Gargantua.*

Cependant le protestantisme, quoi qu'il fasse, contient un élément de révolte. Tandis que la grande masse de la Réforme est stagnante après la confession d'Augsbourg, une source d'eau vive se dégage et coule. La liberté humaine avec les unitaires, sociniens ou autres — naturellement persécutés à l'origine par les orthodoxies soit luthériennes, soit calvinistes — se dérobe, autant qu'il lui est possible, à l'étreinte de Dieu.

Et cela nous permet de distinguer dès la fin du seizième siècle trois mouvements d'idées, trois courants d'individualisme, si l'on veut, dont l'amalgame produira, comme le voulait Louis Blanc, la révolution française.

1° Le courant empiriste, manifeste déjà dans Guillaume d'Ockam. Montaigne au seizième siècle donne la formule du sensualisme, ouvre l'esprit aux vagues du dehors, à ces énergies cosmiques qu'il croit encore imprégnées de Dieu, mais qui bientôt vont s'évider de toute pensée surnaturelle, de toute possibilité de miracle, avec Hobbes, par exemple.

2° Le courant rationaliste, inauguré par Ramus. L'esprit semble s'enfermer en lui-même et persuadé qu'il contient tout en lui, se met en devoir de construire le monde à sa façon. Ici encore la révélation pénètre durant tout un siècle avec Descartes et Leibniz cette série de déductions qu'est le cosmos, du moins son essence logique, la seule qui importe. Mais avec Spinoza, la surnaturalité commence à fluer de cet univers si bien ordonné dans la pensée humaine et le rationalisme se laïcise avec lui comme le sensualisme avec Hobbes, reconduit Dieu jusqu'aux frontières de l'Inconnaissable, sans droit d'intervenir désormais dans le cours des choses.

3° Le courant protestant. L'esprit humain, humilié si longtemps par l'Église, a un sursaut de révolte et secoue une partie de ce dogme qu'on lui importait du dehors, avec de prétendues preuves dont l'insuffisance éclate aux yeux les

moins prévenus. Il est vrai qu'aux premières heures la Réforme s'effraie de son audace et sombre dans le mysticisme de la pensée et l'ascétisme du corps. Mais l'idée de la liberté a étoilé un instant l'âme humaine et, comme on devait le dire plus tard avec raison, l'idée seule de la liberté est déjà de la liberté. Aussi malgré les orthodoxies qui se constituent au sein de l'Église réformée et fulminent contre toute tentative d'indépendance, l'esprit humain se met devant les textes inspirés, démêle là-dedans ce qu'il y a d'humain, trop humain, à côté de l'élément surnaturel. Et ici encore la lumière de la révélation qui emplissait le livre par excellence s'éteint peu à peu. Il n'y a plus, devant le texte révélé — comme devant le cosmos, objet de la révélation, que la raison confiante en ses forces et chassant le miracle qui est contraire à son essence, proclamant ses droits devant ceux, humiliés, du Créateur.

*
* *

Les deux premiers courants se sont heurtés fortement, dès le premier tiers du dix-septième siècle, avec Descartes et Gassendi. Et malgré la réconciliation des deux hommes, que l'excellent P. Mersenne finit par précipiter dans les bras l'un de l'autre, les deux pensées qu'ils ont exprimées avec une égale force sont demeurées distinctes et qui plus est, hostiles, quoique s'amalgamant de temps en temps, — à l'heure de la Révolution française, par exemple, pour constituer la Raison disparate qu'elle adora.

Le gassendisme, dans le courant de Montaigne et de Charron (1), est débordant de l'âme du nominalisme moyen-

(1) Nous avons gardé une curieuse lettre de Gassendi à un maître de requêtes d'Aix, du Faur du Pibrac, pour le remercier de l'envoi du livre de Charron, *La Sagesse*. Désormais, dit-il, ce livre ne le quittera plus, il l'emportera partout, *même à la campagne*. Gassendi, comme on le voit, ne craignait pas de se charger pour aller aux champs. La lettre ouvre le recueil de l'épistolaire latin qui constitue le VIe volume de l'édition de Lyon.

âgeux, celui d'un Guillaume d'Ockam sinon d'un Roscelin. Les concepts, si péniblement extraits de l'enchevêtrement énorme du cosmos sont, pour Gassendi, des choses bien *humaines*, sujettes aux variations les plus étranges. Il est douteux qu'ils se trouvent tels quels en la pensée de Dieu. La science des hommes consiste donc dans quelques bribes que l'expérience nous apporte ou encore quelques ratiocinations frêles s'exerçant dans l'abstrait. Les lois où elle aboutit ne s'expliquent pas par elles-mêmes et ne sont d'ailleurs que des approximations troubles. Et sans le Créateur qui a parlé du haut de la montagne et d'un seul mot a éclairé son œuvre, il est peu probable que la créature ait jamais pu deviner le mot de l'énigme, qui est Unité.

Par contre le cartésianisme se fait, suivant la tradition de Ramus, une idée plus haute des *lois* de la pensée et du cosmos, objet de la science, puisque suivant l'archaïque formule : *nulla est fluxorum scientia*. Ces choses générales ou concepts qui semblent fourmiller de contradictions aux disciples de Montaigne, à tous les nominalistes d'ailleurs hantés d'individuation, ont pour Descartes quelque chose de l'absolu de Dieu. On retrouve, dans la construction orgueilleuse qu'il dresse sur la base de la pensée humaine, l'âme du réalisme moyenâgeux. L'univers s'ordonne suivant des lois qui en constituent la charpente inébranlable, si bien que toutes les révoltes possibles de l'individuation se brisent et abdiquent dans la rigidité des formules cosmiques. Les concepts sont donc des choses *divines* et non plus purement humaines, comme le gassendisme paraît l'admettre. Et si notre pensée pouvait d'un bond sauter jusque dans la pensée divine, elle y retrouverait ses nécessités — et aussi ses contingences. Il n'y a, de l'une à l'autre, qu'une différence de degré et non de nature. Le tout de Dieu est en moi, à des proportions réduites, tant que l'on voudra, mais la construction que je tire par déduction des lois de ma pensée est identique à celle que le Créateur tire lui-même — par déduction, si ce mot trop humain peut encore s'appliquer à

la psychologie de Dieu — des lois de la Pensée, supérieure à sa volonté, quoi que le scotisme et par instants Descartes lui-même en disent.

Chose étrange. L'Église, placée entre les deux doctrines, condamne celle qui est la plus rapprochée de ses dogmes — car elle est demeurée réaliste, malgré les apparences conceptualistes que lui a données le docteur angélique. Et elle n'a que des louanges pour le gassendisme qui fait flotter les concepts en nous comme hors de nous, et renouvelle, par delà Charron et Montaigne, les hardiesses du nominalisme. C'est qu'elle ne voit pas encore le danger que le gassendisme fera courir au dogme chrétien, dès que la pensée de Dieu dont il est encore imprégné se sera évanouie et qu'il se transformera en agnosticisme, si voisin parfois de l'athéisme. Au contraire, elle discerne très bien le péril immédiat qu'il y aurait pour elle à donner soudain tant d'importance à la raison humaine, qu'elle a tenue humiliée si longtemps.

L'Église a consenti à abaisser l'incompréhensibilité de ses dogmes jusqu'à la pensée de l'homme. De là, durant tout le moyen-âge, tant d'apologétiques à la suite de celle de saint Anselme : *Fides quærens intellectum*. Et elle a même donné ses preuves qui sont, comme on sait, le martyre et le miracle. Il faut s'accommoder à la logique de son temps, et puisque de telles preuves suffisaient dans l'ordre judiciaire, en cet âge d'ordalies, elles pouvaient, sans inconvénient, être utilisées dans l'ordre théologique. Or la raison s'émancipe. Elle parle d'une révélation intérieure qui se concilie encore avec la révélation extérieure, celle dont l'Église a le dépôt, mais un jour ou l'autre peut lui devenir opposée, sinon contradictoire. Et ce jour-là, l'homme, pris entre deux révélations, choisira peut-être celle qui retentit en lui, fermera ses oreilles à celle que le Sinaï a, pour la première fois, entendue. Et c'est pourquoi l'Église met à l'Index l'œuvre de Descartes, *donec corrigatur*, selon la formule connue. Elle favorise l'ardente polémique de Gassendi, mettant la pensée humaine devant le mystère et les vagues monstrueuses que Dieu par bonheur illumine, abaissant ainsi, selon la tactique constante de l'Église, cette orgueilleuse, quitte à l'exalter presque aussitôt. Car il ne faut pas exagérer sa bassesse. Elle contient quelque chose de Christ, et, par cet intermédiaire, de Dieu.

Les premiers mots de Descartes sont pour secouer le poids de toutes les traditions et de toute autorité, ce dont Hegel s'émerveille en l'appelant un héros. Il convient de dire que la démolition d'Aristote était une chose extrêmement courante à cette époque et que Gassendi, dès 1624, s'y était amusé avec verve à la suite de Patrizzi et de bien d'autres. L'originalité de Descartes est de jeter à terre plus qu'Aristote et sa séquelle, mais encore les résultats les plus universellement admis de l'exercice de nos facultés, — sens aussi bien que ratiocination. Voilà donc ruinées et jonchant le sol de son âme toutes les expériences et toutes les démonstrations à qui l'humanité se fiait depuis si longtemps. Que reste-t-il debout ? Les facultés elles-mêmes et la pensée avant toutes. Et en cela Descartes ne fait que suivre l'évidentisme de Ramus, autre adversaire du traditionnel, qui paya de sa mort l'entreprise de démolition, commencée trop tôt. Ce doute, appelé méthodique pour le distinguer des autres qui persistent à jamais et bercent notre pensée sur un si mol oreiller, à en croire Montaigne, laisse donc intacte l'organisation de notre intellect, fait pour le vrai... Qui nous le prouve ? objecte Gassendi, sentant que, ce point de départ de la philosophie cartésienne accordé, le reste s'en suivra de toute nécessité, sans qu'il y ait la moindre faute de logique dans la déduction.

La véracité divine, répond Descartes. Il n'est pas possible que Dieu ait voulu nous tromper, vu qu'il est toute bonté en même temps que toute vérité... Mais puisque vous avez mis tout à bas, choses révélées, choses raisonnées, choses expérimentées, puisque dans ce pêle-mêle il n'y a plus rien que vous-même, comment pouvez-vous affirmer quelque

chose de ce qui est hors de vous? Et avec une lucidité merveilleuse, Gassendi met à nu pour la première fois la pétition de principe sur qui repose le système entier, ce qu'on a nommé depuis le cercle cartésien, c'est-à-dire la démonstration de la véracité de nos facultés par l'existence et la véracité de Dieu et celle de l'existence de Dieu et en conséquence de sa véracité par nos facultés.

Ce n'est pas tout encore. La pensée, close en elle-même, refusant la lumière de la révélation, n'a nullement le droit d'affirmer que Dieu est bon ou méchant, voire même neutre. Pourquoi Dieu est-il bon et ne serait-il pas méchant, ainsi que le croiront plus tard les pessimistes, Schopenhauer entre autres? Pourquoi n'a-t-il pas organisé, à seule fin de nous tromper et de se moquer de nous, une fantasmagorie universelle au milieu de laquelle, avec notre orgueil de nains, nous jouons à ses yeux un rôle grotesque? On croit çà et là entendre passer dans la nuit le grondement des railleries cosmiques. Çà et là retentissent les éclats de rire. C'est peut-être le destin qui s'amuse à nos dépens, bouleverse l'ordre des choses par ses gambades imprévues. Mais le pessimisme n'est pas encore né. Nous en sommes encore, sur la foi de la révélation, à l'optimisme rayonnant qui va trouver sa plus merveilleuse expression dans la *Théodicée* de Leibniz, après quoi il s'écroulera comme tant d'autres choses. Aussi Gassendi se garde-t-il d'appuyer sur l'hypothèse du dieu malin. C'est le Dieu inconnu dans son essence qu'il oppose aux cartésiens, à leur audacieuse construction de tout, créatures et Créateur, par la seule pensée humaine.

Gassendi en conséquence ne cesse pas de battre en brèche le fameux principe qui apparaît si prodigieusement clair à Descartes, au point de pouvoir, par la puissance irrésistible de son évidence, sortir du doute et bâtir enfin, après tant de ruines, sur un fondement solide. Je pense, donc je suis. Est-ce bien sûr? Quelque chose pense en moi. Il y a de la pensée enténébrée à la crête des vagues, dans un mouvement éternel de va-et-vient. Mais est-ce bien ma pensée? Y a-t-il

même quelque chose qui soit moi? Par instants des sursauts formidables, venus d'on ne sait quelles profondeurs, disloquent la frêle ratiocination par qui j'ai cru me définir, et c'est désormais la nuit, l'invasion du multiple, la dissémination à travers les ondes indistinctes de ce qui s'était si péniblement unifié pour une seconde... Voilà ce que Gassendi objecte au cartésianisme, et l'on croirait entendre par moments le *Discours de la Méthode* commenté par Hartmann, par tous les aventuriers mystérieux de l'Inconscient qui sont allés frapper aux murs de ténèbres et en reviennent épouvantés, ayant ouï ils ne savent quelle voix d'au-delà. Que devient dès lors cet orgueil, qui prétendait faire sortir de moi l'univers entier? Est-il bien sûr que mes algorithmes, ceux avec qui je bâtis pour mon usage un cosmos de rêve, se retrouvent véritablement dans celui qui est en face de moi? Puis-je assurer que mes déductions soient celles de Dieu?... Et de sa plume acérée Gassendi montre l'inanité de l'argument ontologique par lequel Descartes, incapable déjà d'établir une passerelle entre la pensée humaine et l'univers frémissant devant nos sens, s'efforce néanmoins de bondir jusqu'au cœur même du cosmos, à l'essence de Dieu, et par-dessus l'épaisseur démesurée de matière qui l'enveloppe, d'aller jusqu'à elle, — au nom des droits prétendus d'une conscience falote, sans cesse ballottée sur les courants de mystère...

Mais Gassendi lui-même ne nie pas que sous la surface étincelante, base si fragile de toutes les constructions cartésiennes, il y a des profondeurs. Il serait même porté, ayant de son propre aveu passé par l'occultisme, à en exagérer l'importance. Un prêtre de l'Oratoire apparaît alors. Averti par l'argumentation gassendiste du danger que le cartésianisme laïcisé ferait courir à l'Église, il va ramener ce système condamné par l'Index à l'orthodoxie la plus pure. Il en tirera aussi quelque peu les conséquences panthéistiques qu'il contient, ainsi que la conception chrétienne, en dépit de tous les efforts de saint Thomas d'Aquin. Pour cela, il lui

suffit de prendre son point de départ un peu plus bas que Descartes, dans ces profondeurs dont Gassendi avait si bien découvert le mystère, en ce Dieu qui, suivant la formule célèbre, nous est plus intérieur que notre intérieur même. Spinoza, l'enfant terrible du cartésianisme, n'est pas loin, qui reculera plus encore son point de départ, en des abîmes où le Moi s'anéantit, où le *Cogito* éblouissant du cartésianisme primitif est absorbé dans l'énormité de la substance.

Malebranche ne va pas jusque-là. Il est de l'Oratoire, cet ordre religieux de juste milieu, placé durant tout le dix-septième siècle entre les deux systèmes pédagogiques les plus opposés, celui des Jansénistes, terrorisant l'âme par la prédestination et laissant échapper avec dédain toutes celles qui ne sont pas les élues, celui des Jésuites, les rassurant par trop avec l'illusion de la liberté et essayant de les conquérir toutes sans exception, fût-ce avec les procédés mécaniques qu'a découverts le génie de Loyola. Malebranche est de même entre les deux moments du cartésianisme, celui que représente Descartes lui-même, où l'individuation s'enorgueillit de tout ce qu'elle contient et va d'elle-même à Dieu, et celui où Spinoza dévoile la pensée secrète à laquelle le fondateur de la doctrine se dérobait, le panthéisme, où l'individuation est ressaisie par la substance et s'y engloutit comme au beau temps du réalisme. Juste milieu, pourrait-on dire de Malebranche, comme de l'Ordre de l'Oratoire auquel il appartient, et l'Église elle aussi, depuis Pélage et Augustin, a été de même juste milieu. Et c'est pourquoi elle n'a pas eu de rigueur pour la philosophie intermédiaire, tandis qu'elle a foudroyé sans appel les deux extrêmes, l'individualisme apparent de Descartes, panthéisme inconscient, inavoué en tout cas, aussi bien que le monisme de Spinoza, aboutissement logique de la pensée cartésienne...

Malebranche aurait dû éclairer dès ce moment l'Église sur ce point qu'il est difficile aujourd'hui de contester : le cartésianisme, sous la forme que lui a donnée son fondateur Descartes, est bien moins dangereux pour la foi

que le gassendisme. Le premier courant, celui de Ramus, aurait pu, sans inconvénient, être détourné au profit du dogme. En prenant franchement pour sienne la thèse de la véracité des facultés humaines, fondée d'ailleurs de la façon la plus orthodoxe du monde, sur le principe de la bonté divine, l'Église, sans renier ses dogmes, eût pu, comme elle a été contrainte de le faire plus tard, admettre le tout du naturalisme et enlever ainsi à ses adversaires leurs armes les plus fortes. Il y avait assurément dans la pensée profonde du cartésianisme le panthéisme redouté. Mais n'est-il pas aussi dans celle du christianisme en général, et n'est-ce pas au prix d'efforts invraisemblables que l'auteur de la *Somme* est arrivé à y échapper ?

Par cette faute de tactique, l'Église a donc laissé, durant tout le dix-septième siècle, le cartésianisme se développer en révolte ouverte contre elle, malgré les tentatives du très religieux Malebranche. La raison humaine qui, au début, se proclamait de même essence que la raison divine, deviendra de plus en plus infatuée de ses droits et bientôt s'érigera devant Dieu, pour lui demander des comptes... Pendant ce temps, le second courant, celui de Montaigne, que l'Église a vu naître avec des yeux indulgents, aura pris des allures inquiétantes et les négations que contenait la pensée d'un Gassendi, par exemple, sans qu'il voulût l'avouer, éclateront, visibles à tous. Et l'orthodoxie qui, durant tant de siècles, a favorisé le scepticisme théologique, de Montaigne à Huet, sera bien forcée de reconnaître son erreur, de condamner, mais trop tard, cette doctrine qui constitue la pensée avec du vague et du fuyant, d'apports incessamment renouvelés, et se passe si aisément d'organisation logique, de catégories soit en nous, soit hors de nous.

Nous assisterons en conséquence, pendant le dix-huitième siècle, à un étrange bouleversement d'idées qui s'explique par l'erreur de tactique de l'Église au dix-septième siècle. Le cartésianisme et le gassendisme, ces deux contradictions, vont s'unir pour constituer ce qui se nomme dès lors le

rationalisme, et cela, par le seul fait que l'un et l'autre éliminent Dieu et la révélation du cosmos et laissent uniquement devant le mystère l'homme et ses facultés, sens et ratiocination. D'autre part, l'Église repousse le gassendisme qui est devenu agnosticisme dans le sensualisme le plus avoué. Par contre, elle adopte le cartésianisme qu'elle a combattu jusqu'alors, mais elle le pénètre de théologie, tandis que ses adversaires, qui croient suivre la tradition du vrai Descartes, le laïcisent tant qu'ils peuvent. Tel est le curieux drame psychique, fait d'inversions et surtout d'incompréhensions, qui aura son dénouement à l'heure de la Révolution française, dans la proclamation des droits de l'homme audacieusement opposés à ceux de Dieu et l'institution de l'autothéisme moderne.

***

Malebranche cependant montrait à merveille la possibilité d'interpréter le cartésianisme suivant l'orthodoxie la plus rigoureuse. Ne suffit-il pas en effet pour ôter à l'individuation cet orgueil dont l'Église s'effarouche, de l'envelopper de divinisme, de lui montrer dans ces profondeurs où Gassendi voyait si trouble, le rayonnement de la lumière divine ? L'Église n'aime guère, il est vrai, le mysticisme qui est si voisin de l'illuminisme. Au lieu de mettre Dieu en nous, elle s'efforce de le rendre inaccessible autant que possible et d'entourer son essence de mystères. Elle redoute les familiarités de la créature, consciente de contenir l'Eternel. A voir Dieu de trop près en l'être pitoyable que nous sommes, on risque de prendre avec lui des libertés excessives pour l'orthodoxie. Il y a des dialogues de mystiques avec le Très-Haut dont le catholicisme a condamné sans ambages l'irrévérence. Et c'est pourquoi la méthode d'immanence si bien mise en œuvre par Pascal, celle qui se propose d'éblouir, sans éclairer, la créature par le Créateur qui est en lui, a toujours excité les défiances de l'Eglise...

C'est peut-être ce qui explique sinon le désaveu de Malebranche, du moins la suspicion dans laquelle il est tenu, les attaques d'Arnauld en particulier, reprenant à son égard la polémique qu'il avait entamée contre Descartes, au nom des sens, et le mot cruel de Faydit qui le dispense d'argumenter plus longuement :

Lui qui voit tout en Dieu n'y voit pas qu'il est fou !

Malebranche croit que pour christianiser complètement le cartésianisme, il suffit de mettre Dieu au principe de toutes les actions comme de toutes les pensées de l'individualité. Un point capital de la doctrine du maître, méconnu par les rationalistes qui devaient venir à la suite de Descartes, est en effet *l'inaction* foncière de la *res cogitans* aussi bien que de la *res extensa*. Nous n'agissons pas par nous-mêmes, ce qui serait attenter à la toute-puissance de Dieu, nous sommes agis. Tous les phénomènes tant de l'âme que du corps sont donc rapportés à la seule action du Créateur, ce qui exclut toute possibilité de révolte de la part de l'individuation... De même nos sens, placés devant le cosmos, ne s'éclairent à certaines heures que par Dieu présent en nous, par le regard qu'il jette à travers nous et qui, en s'arrêtant çà et là, constitue les concepts, ces lumières. *In Deo vivimus*. Nous voyons, nous agissons en Dieu, et non en ces Forces, par ces Forces mystérieuses que le gassendisme n'osait encore nommer. C'est Dieu qui illumine de sa grandeur tous nos actes, toutes nos pensées les plus humbles... Et Malebranche pourtant n'a pas assez d'exclamations d'horreur devant le panthéisme de Spinoza qui bientôt va venir, et traduire en langage abstrait ce vivant symbolisme théologique, dire l'Un et le multiple où lui-même dit Dieu et les hommes...

Le système de l'action aussi bien que de la vision en Dieu obtient assez peu de succès en France. L'Église, captant le second courant, celui qu'a déchaîné Montaigne, condamne le cartésianisme, même sous la forme que Malebranche lui

donne. Mais il n'en est pas de même en Angleterre. Bacon et ses *idola*, Hobbes et ses *phantasmata* ont préparé l'opinion publique à de plus grandes hardiesses. L'esprit n'est pas, en ce pays d'énergies indomptables, la passivité pure que viennent emplir les apports troubles de l'expérience, à la façon d'un Gassendi. Il est défini, dès les temps de Guillaume d'Ockam, une puissance d'activité. On vient lui dire que, de l'autre côté de la Manche, un métaphysicien fait de tous ces apports, visions ou gestes, une œuvre de Dieu, seul agissant dans le monde. Et l'Angleterre qui dès le premier jour s'est tendue vers l'effort, persuadée que Dieu enveloppe et déborde merveilleusement l'individuation, tire du malebranchisme ce qu'il contient, l'*idéalisme* qui est la destruction de la réalité sous-jacente aux sensations. Comment cela s'est-il fait ? La chose est bien simple.

La logification monistique du cosmos que jusqu'alors on tenait de la révélation, est transportée, avec Descartes et Malebranche qui le continue au sens orthodoxe, dans notre raison individuelle. Elle en devient le produit nécessaire, qu'il est possible de tirer par voie de déduction, puisque Dieu est, par définition, plus intérieur que notre intérieur même. Une remarque bien simple suffit dès lors à effriter et faire écrouler d'un seul coup ce cosmos matériel auquel Malebranche tenait encore par un restant de superstition. Pourquoi Dieu, ouvrier maladroit, se serait-il donné la peine de bâtir réalistiquement un univers, de pétrir on ne sait trop de quelle matière des substrats à toutes nos sensations, et aussi à toutes nos actions ? Puisque tout se passe comme s'il n'y avait en présence que deux termes, nous et Dieu qui est en nous, le troisième terme, l'encombrante matière, peut être supprimé d'un seul mot, sans que rien soit changé à la logification cartésienne, chrétienne en somme, ainsi que Malebranche l'a démontré. Le monde flotte, sans autre réalité que celle qu'il tient de nous et, par delà nous-mêmes, de Dieu qui règne, caché à la conscience claire, dans les profondeurs dont parlait Gassendi...

*
* *

Pendant ce temps, le cartésianisme continue à bâtir selon le dogmatisme de l'évidence imposé jadis par Ramus : tout ce qui est lumineusement clair et contient quelque chose de l'éblouissement qui par définition est Dieu, est vrai. Il en résulte que la construction à peu près panthéistique du christianisme, jadis entrée du dehors, θύραθεν, dans les âmes, grâce à la révélation, semble s'édifier du dedans, par déduction, et suivant l'illusion commune à l'école, s'érige *more geometrico*.

Jusqu'ici Descartes et Malebranche, qui redoutent de rompre ouvertement avec l'Église, ont maintenu le principe d'individuation. Quelle que soit la toute-puissance de Dieu, seul agissant et aussi seul pensant au sein de toutes les créatures, un élément de liberté a été conservé dans le multiple, à seule fin de ne pas contredire le dogme. Mais ce minimum de contingence qui déroute le calcul et se joue impunément au travers des déductions les plus rigoureuses, est loin d'être essentiel au cartésianisme, à cette orgueilleuse tentative de la raison humaine pour détrôner la raison de Dieu, en se proclamant son égale et bientôt sa souveraine. Il n'est qu'une superfétation, facile à éliminer sans que l'ensemble du système en souffre quoi que ce soit. Et Spinoza qui pénètre plus profondément encore que Malebranche dans l'intérieur du moi et ne s'arrête que devant son tréfonds, la substance, se conforme à la logique la plus élémentaire, lorsque ayant à déduire tout le cosmos, suivant la pure doctrine cartésienne et chrétienne aussi, il supprime d'un trait de plume la liberté. C'est une illusion qui s'explique par l'ignorance des motifs, le plus souvent vacillants, de toute action.

Cela fait, Spinoza se contente de reprendre la construction du monde telle que Malebranche, à la suite de Descartes, la lui a fournie, celle de la théologie d'ailleurs, mais avec le

point de départ dans le Dieu qui est en nous. Et l'oratorien oppose vainement le prédéterminisme de la volonté divine qu'il déclare intelligente, créatrice et bien d'autres choses encore, au déterminisme de la Nature naturante et naturée, tel que Spinoza l'imagine. Rien n'est changé dans la causalité universelle. L'individuation que Descartes affectait de placer à l'origine de tout, et qui est débordée, comme Gassendi l'avait si bien montré, par les vagues du mystère, est ressaisie par Dieu qui la domine et l'étreint...

Et l'Eglise, une fois de plus inconséquente, lance ses malédictions contre le philosophe qui bâtit le monde suivant sa pensée la plus secrète, met tout dans les mains de Dieu. Pendant ce temps,elle laisse en France le gassendisme dénouer les lois divines et abandonner la pensée devant les rythmes hagards, peut-être diaboliques du cosmos, et en Angleterre le berkeleyisme réduire l'univers à une construction d'idéalité, dont Hume va bientôt démontrer l'incohérence et, qui plus est, la contingence essentielle...

Cependant, il eût suffi de rendre à Dieu la personnalité que Spinoza lui dénie avec obstination, pour nous retrouver en pleine orthodoxie ou à peu près... Il y a, dans le système élaboré par le petit juif portugais, en sa retraite de la Haye, quelque chose de l'âme orientale si souvent repoussée par l'Église. Dieu recule devant la pensée et devient l'ineffable, la chaîne d'idéalité entre le Créateur et ses créatures est à jamais rompue. Le christianisme, comme on le sait, a institué la nouvelle alliance et le culte de Jésus pour s'arracher à cet agnosticisme, plus dangereux que toutes les gnoses. Spinoza, en qui a passé le souffle de l'Orient, refuse donc d'attribuer à Dieu une volonté et des fins, chose inséparable pour nous de la conscience. L'essence de Dieu est placée, comme il convient à tout bon panthéisme, en dehors de nos catégories humaines... Mais que de nouveau Dieu s'abaisse par le Christ ou par tout autre mode de manifestation jusqu'à l'homme et renoue le lien qui l'unit aux créatures, la causalité, d'immanente qu'elle était, devient transitive, ainsi que l'exigent les docteurs de l'orthodoxie, et le cosmos de Spinoza, comme toutes les constructions monistiques analogues peut être adopté à peu près intégralement par l'Église.

On connaît le mot de Malebranche à ce correspondant qui lui demandait le point précis où commence, dans le théorème gigantesque de Spinoza, le paralogisme, où le faux, religieusement et logistiquement parlant, se sépare du vrai. A l'origine même, répondit l'auteur de *la Recherche de la Vérité*, dans la définition de la substance. Et s'il n'avait été aveuglé par la peur du panthéisme qui a retenu l'Eglise à mi-chemin de toutes les solutions, il eût pu avouer pour sien un système où, la causalité transitive substituée à la causalité immanente, la personnalité et par là même la finalité réintégrée en Dieu, l'univers se déroule suivant l'ordre immuable qui émerveillait les juifs d'autrefois et en qui ils voyaient la preuve la plus éclatante de l'existence d'un Créateur.

Tous deux, le croyant et l'athée,s'accordent à restreindre, jusqu'à l'anéantissement, limite extrême, les droits de l'individuation, à absorber le multiple dans l'Un, seule possibilité de pensée, comme d'action. Un détail les sépare sur la nature de Dieu, sa transcendance ou son immanence. Et comme l'histoire nous le montre, il a fallu moins encore. une subtilité sur la troisième personne en Dieu pour séparer, à jamais sans doute, l'Église d'Occident et celle d'Orient. Rien d'étonnant en conséquence que le catholicisme ait toléré Malebranche et couvert d'outrages Spinoza, quoique leur construction intellectualiste fût au même titre le cosmos de la théologie.

Le grand conciliateur qui se dresse entre Spinoza et l'Église, Leibniz, est lui aussi imprégné de théologie et se garderait bien de tirer de la raison humaine, suivant le principe institué par Descartes, un autre cosmos que celui dont la pensée divine a livré les lois, a créé les essences, dans le langage cartésien. A Spinoza, Leibniz concède, par la doctrine

de la création éternelle, assez éloignée de la création *ex nihilo* qui est le dogme, quelque chose de son éternelle immanence. Par sa nécessité morale, où la liberté tolérée par l'Église à la suite d'Augustin est soumise à bien des contraintes, il ne se sépare pas, autant qu'il eût voulu le faire croire, du Juif haï et de sa nécessité absolue. Si Leibniz s'en était tenu là, le cosmos, tel qu'il l'imagine, se ramènerait, à la façon de Spinoza, au déroulement éternel des modes à double, à mille aspects de la substance. L'individuation qui, avec Descartes, s'était un instant érigée contre l'autorité, s'empâterait de nouveau, comme aux beaux temps du réalisme moyenâgeux, dans l'unité où elle finit par se noyer. Mais l'Eglise a repoussé à tous les âges les hantises d'absorptions orientales et avec saint Thomas d'Aquin a réussi à s'évader de cette métaphysique marécageuse, en maintenant contre le débordement de l'Un le principe de l'individuation. Aussi, Leibniz qui entend rester dans l'orthodoxie, sans rien toucher à la construction prodigieuse de Spinoza, insinue, par un subterfuge plus subtil encore que celui du docteur angélique, *la liberté*, contradictoire avec la pensée profonde du cartésianisme et aussi du christianisme.

Leibniz pour cela reprend la doctrine de Malebranche, mais il transpose à l'acte initial de la création les effets que l'occasionalisme attribuait à l'intervention continuelle de Dieu. Il est entendu que dès leur création, les substances individuelles (Leibniz a inventé pour elles le mot de monades) ont été instituées de telle sorte que tout naquît en elle spontanément et de leur propre fonds, voilà pour la liberté — mais au moment et de la manière que Dieu le voyait d'avance — voilà pour la nécessité. Nous agissons donc par nous-mêmes, déclare Leibniz qui ne prétend nullement sur ce point se séparer du dogme augustinien. Mais en même temps nous sommes agis, comme le soutenait Pélage, et nos gestes s'auréolent de volonté divine. Dieu est dans l'homme, l'homme est dans Dieu... Ce n'est qu'après Leibniz que cette doctrine prendra une forme

laïque et que Dieu, perdant une fois de plus la personnalité, deviendra la Nature, comme le voulait déjà Spinoza. Alors les Forces seront dans l'homme. L'énormité des énergies mystérieuses qui mènent l'univers nous soulèvera d'un orgueil presque cosmique. Mais par contre l'homme sera dans les Forces et rien ne sera changé à sa servitude, à l'humiliation où l'Église le tenait jadis...

Chaque individuation ou monade contient donc par avance et de toute éternité ce qu'elle doit devenir. Et comme Dieu a tout prévu, les plus menus accidents qui lui surviendront sont rigoureusement en rapport avec ce qui se produira dans toutes les autres. Et Leibniz résume sa pensée dans une formule saisissante de la *Monadologie* : chaque substance individuelle exprime l'univers à sa manière... Quel mathématicien de génie que ce Dieu du leibnizianisme, sommes-nous obligés de nous écrier en voyant toutes les variables de ces fonctions qui constituent l'harmonie préétablie ! Et quelque chose de ce génie passe en nous qui sommes, par la raison que nous contenons, des diminutifs de Dieu. Grâce à la puissance merveilleuse de rationalité qui est en nous, nous pouvons débrouiller quelques fragments de la mathématique formidable qui enveloppe le cosmos. Çà et là les variables se révèlent, d'autant plus aisément à mesure que se poursuivent nos investigations, qu'elles sont toutes des valeurs de même nature, *de la pensée*, à des degrés divers de clarté.

*
* *

C'est donc dans l'orthodoxie la plus pure que s'achève le cartésianisme, redouté de l'Église à tel point qu'elle lui préféra, pendant tout le dix-septième siècle, le gassendisme c'est-à-dire un scepticisme assez mal déguisé. Les disciples de l'illustre prêtre de Digne, Molière, Cyrano et tant d'autres, en tirèrent presque aussitôt les conséquences. Nous allons assister dès lors à l'interversion la plus bizarre.

Le gassendisme, qui mettait la pensée humaine devant les énigmes du cosmos et l'y abandonnait en pleine ténèbre, — il supposait que la lumière de la révélation ne s'éteindrait jamais — s'est fatalement transformé en sensualisme. La lumière tremblotante que le Maître, fidèle serviteur de l'Église, maintenait encore tant bien que mal, s'est éteinte. L'esprit humain est en présence de la nuit et hardiment y pénètre, au risque de rencontrer le diable dont il n'a plus peur... Par contre, le cartésianisme qui enfermait la pensée humaine en elle-même, en faisait jaillir par un prodige de déduction un univers clarifié merveilleusement, si lumineux à certains points qu'il fallait avoir recours à l'expérience pour voir si la rationalité s'accordait bien avec la réalité, n'a plus les audaces de la première heure. L'Église s'aperçoit que ces constructions individuelles diffèrent très peu de celles du dogme. Après les excès de Spinoza, Leibniz montre la possibilité de maintenir dans ce système l'individuation et même la liberté soigneusement contenues dans les limites que l'Église a tracées. Les droits de l'homme sont sauvegardés, aussi bien que les droits de Dieu.

Et l'Église cesse d'être gassendiste. On ne rencontre plus dans le dix-huitième siècle, ce scepticisme théologique qu'elle a favorisé si longtemps. Il faudra arriver à Lamennais, après la crise effroyable de la Révolution, pour en retrouver quelque chose. Elle s'accommode fort bien du cartésianisme. Celui-ci ne lui fait plus peur, tellement tout ce qui sort de la pensée humaine s'adapte, comme par miracle, avec ce qu'elle a toujours enseigné. La déduction rationaliste du cosmos n'est autre que le dogmatisme ontologique d'autrefois, au temps des *tabulæ logicæ*. Il n'y a de l'un à l'autre qu'une différence de point de départ, l'homme au lieu de Dieu, sans importance d'ailleurs puisque dans l'un comme dans l'autre il y a une essence commune, la Raison.

Et les adversaires de l'Église, les continuateurs de ces hardis nominalistes qui dès le moyen-âge revendiquaient les

droits de l'homme aux dépens de ceux de Dieu, exécutent de la même manière un changement de front. C'est le sensualisme, leur ennemi d'un instant, pendant la période indécise du scepticisme théologique, de Montaigne à Huet, qu'ils adoptent désormais, ainsi qu'il convient. La pensée humaine où l'Église voyait une étincelle de Dieu et qu'elle ménageait par cela même, sera faite des apports du dehors et l'individuation sera constituée de toutes les incohérences que signalait déjà l'archaïque nominalisme... Mais la pensée humaine n'a pas traversé impunément le cartésianisme. On lui a persuadé qu'elle possède en elle-même, au tréfonds de son innéité, des trésors merveilleux d'où elle peut tirer, par voie de déduction, des mondes logiques tous plus beaux que celui qui existe. Elle ne consent plus, en acceptant le tout du sensualisme, à abdiquer ce qui fait son orgueil, la puissance divine dont la philosophie cartésienne l'a si longtemps investie, à la suite des théologiens.

Le dix-huitième siècle qui prétend donc secouer le joug de l'Église, nous donne le spectacle le plus paradoxal qu'on puisse imaginer. Il garde ce résidu de théologie, la rationalité, soit en nous soit hors de nous, en substituant, pour sauver les apparences, le mot de Nature à celui de Dieu. Mais il s'efforce de l'édifier en chacun de nous par les apports des sens, car l'innéité cartésienne est rejetée à peu près unanimement. Ainsi donc, nos révolutionnaires ne veulent, sous aucun prétexte, renoncer à ce que les théologiens nous ont si généreusement accordé : une parcelle de divin, une raison qui nous permettrait de passer, sans la plus légère difficulté, de l'essence à l'existence et par suite de dérouler en sorites les mondes que nous contenons. Mais cette raison sera construite en chacun de nous par les sensations, c'est-à-dire des aberrations, ainsi que Bacon et Hobbes presque immédiatement après n'ont cessé de le proclamer par leur théorie des *idola* comme des *phantasmata*. C'est donc de la fantasmagorie déréglée que nos sens recueillent qu'est jaillie dans le mystère la rationalité par qui s'ordonne mo-

nistiquement le monde. Point n'était besoin à Dieu de nous révéler, du haut du Sinaï, le mot de l'énigme cosmique. Les philosophes du siècle des lumières s'en fussent chargés, puisqu'en repoussant ce que dit l'Église, continuatrice de la révélation primitive, ils ont su tirer de l'indéfinie multiplicité l'Unité de la Raison devant laquelle ils vont se prosterner. Or, de deux choses l'une :

Ou bien la Raison est en nous une parcelle enténébrée de celle de Dieu, suivant la tradition platonicienne que l'Église s'est appropriée dès l'origine. Dieu est donc, ainsi que l'enseigne le dogme, plus intérieur en nous que notre intérieur même, et déborde par instants comme dans certaines ferveurs du mysticisme que l'orthodoxie a cru devoir contenir. Car ce serait sortir de notre condition de créature de nous égaler dans un sursaut d'orgueil au Créateur. Toujours est-il que possédant en nous l'étincelle merveilleuse, nous pouvons tirer par déduction de notre esprit, comme l'a fait le cartésianisme, les trésors dissimulés et construire *a priori* le cosmos conformément aux Essences, c'est-à-dire aux lois générales instituées par le Très-Haut.

Ou bien la Raison n'est qu'une chose humaine, édifiée en nous par les éléments qui nous viennent du dehors et déferlent à chaque heure. Ses nécessités, ses universalités ne sont que relatives. L'incohérence par moment se déchaîne dans ce qui est fait d'à-coups et d'à-peu-près, de choses hagardes dont la logique profonde nous échappera peut-être à jamais. Et dès lors de quel droit ériger en déesse une rationalité si piteuse et s'agenouiller devant elle ?

C'est cependant ce que va faire tout le dix-huitième siècle, tandis que l'Église confisque à son profit le cartésianisme, son ennemi d'antan, de plus en plus imprégné de théologie. Il sera à la fois sensualiste et aprioriste, admettant que tout vient des sens et que l'esprit néanmoins possède une puissance miraculeuse qui l'égale à Dieu. L'unité des lois de la pensée est posée en même temps qu'on jette la théologie à bas, et avec elle le principe de la véracité de nos facultés

humaines fondée sur la bonté de Dieu... Et cette Raison que l'on garde en dépit de la plus élémentaire logique nominaliste est une survivance de la fantasmagorie platonicienne, — et chrétienne aussi — de la chute et du retour à Dieu par la rédemption. Tandis que la construction de l'Un et de l'Immuable, telle que l'Église l'impose, s'écroule à grand fracas, on en maintient avec soin l'architecture générale, l'ossature logique de l'Univers, celle que Dieu a révélée d'un mot sur le Sinaï. Et tout cela servira le jour où nos rationalistes voudront édifier à leur tour, opposer au cosmos de la théologie celui de la raison, qui sera le même — et pour cause.

∴

Dans Bayle s'unissent déjà les trois courants jaillis de sources si distinctes au dix-septième siècle, et se fondent les thèses contradictoires d'où va naître, à l'heure de la Révolution, le culte de la Raison. Sensualiste, c'est-à-dire aimant à faire appel à l'expérience, il exalte néanmoins cette ratiocination que le cartésianisme avait mise en lumière, aux dépens des sens. Et tout cela amalgamé fait la pensée humaine dont il revendique hautement les droits en face de Dieu. Il n'est pas jusqu'au maigre ruisselet de rationalisme issu de la Réforme que Bayle ne dérive pour l'utiliser dans la bâtisse formidable de son Dictionnaire. Le hardi novateur puise partout afin de délayer et de cimenter les matériaux composites de son œuvre.

C'est par un *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : Contrains-les d'entrer* qu'il débute. Et le principe que la Réforme du dix-septième siècle, imbue d'autorité autant et plus que le catholicisme n'osait pas formuler, Bayle le proclame. Les notions claires et naturelles de l'esprit, ces facultés dont Ramus et à sa suite Descartes ont posé, de façon indestructible, le caractère de véracité absolue, doivent être, dans l'interprétation de l'Écriture, la

seule règle à admettre. Point de divinations et moins encore de ces inspirations mystérieuses apportées par les souffles de l'au-delà, de ces frénésies qui rappellent les vaticinaticus antiques : *deus*, *ecce deus* ! mais la raison humaine, faculté moyenne entre le trop de lumière du mysticisme et le trop peu du sensualisme, pénétrant les textes sacrés et les ramenant à ses conditions comme à ses normes, et dès lors rejetant là-dedans tout ce qui est irréductible à sa propre essence.

Ainsi fait, à la même époque à peu près, Richard Simon, dans le monde catholique, au grand effroi de Bossuet qui voit l'Ancien et le Nouveau Testament se dissocier et des ombres noires passer entre les deux et des contradictions éclater entre ce qui fut, à deux âges différents, la parole de Dieu. Bientôt la raison si humble jadis, à qui la théologie donnait par condescendance quelques preuves, martyres ou miracles, ne croira plus qu'à elle-même, aux lois qu'elle se découvre soudain et dont elle fait les lois de tout ce qui existe, sans plus se soucier désormais de cette logification dont la révélation lui est venue par une voie surnaturelle. Mais elle ne s'aperçoit pas dans les sursauts de son orgueil qu'elle a, sans le vouloir, emprunté pour se construire et par contre-coup construire le monde ce que Dieu, parlant par la voix de son Église, avait révélé. Même unité, même immutabilité dans le gouvernement du cosmos. La raison, de théologique qu'elle était, s'est simplement laïcisée.

Les principes essentiels du rationalisme ainsi posés, Bayle déguise son dogmatisme, aussi intransigeant que celui de Ramus ou de Descartes, sous des apparences pyrrhoniennes. La tactique est connue, depuis Brutus... Le scepticisme a toujours été vu d'assez bon œil par l'Église à cause des conséquences pratiques qui s'imposent. Dans l'impossibilité d'instituer rationnellement une règle de pensée et surtout d'action, nous sommes contraints d'agir suivant la coutume établie qui pour le moment est le christianisme.

Aussi Bayle a-t-il soin de se comparer à Jupiter assem-

bleur de nuages. Il a garde de se prononcer, quoique écrivant en Hollande, pays de la plus grande liberté en ce temps-là du moins — le meilleur des mondes possibles, eût dit Leibniz qui se résignait si facilement devant la constatation douloureuse du mal et de l'injustice... Bayle ne s'incline pas aussi facilement que l'auteur de la *Théodicée*, devant ce meilleur des mondes possibles, au regard de la raison supérieure à laquelle s'attache le cartésianisme redevenu théologique. La raison humaine désormais ne se contente plus aussi aisément et l'optimisme leibnizien édifié pour l'éternité, cette justification de Dieu que l'Église va faire sienne pour répondre aux cris de détresse, montant à elle de la nuit des âmes, s'écroule soudain devant l'impitoyable argumentation de Bayle, tirée de l'*objection du mal*.

Il y a conflit perpétuel entre les deux raisons, en dépit des affirmations du dogme qui prétend les unifier. L'homme, se fiant à ses facultés, a l'audace de demander des comptes à son Créateur et de trouver contraire à la logique le mal, métaphysique aussi bien que moral. Il ricane de cette œuvre manquée où le trop optimiste Leibniz ne voyait que prétexte à s'émerveiller et déjà se mettant à la place du Créateur, il est prêt à s'écrier :

> Si j'étais le bon Dieu, je serais un brave homme !... (1)

Bayle ne procède donc pas par affirmations, suivant la méthode de l'Église, mais il démolit les constructions formidables érigées selon la logique qu'elle prétend imposer, aussi bien celle de Spinoza que celle de Leibniz. Il lui importe peu que Dieu soit Personne ou non. L'essentiel est pour lui de montrer les fautes de logique qui éclatent dans l'univers et la question de transcendance ou d'immanence lui paraît oiseuse. Ce meilleur des mondes possibles, si bien raté par la raison divine, peut-il être réformé par la raison

(1) Le mot est de Hugo, dernière manière, olympien, à l'époque des *Quatre Vents de l'esprit*.

humaine ? Tel est, sous les négations de la surface, le dogmatisme profond qu'apporte Bayle et qui va être celui de tout le dix-huitième siècle.

Ce qu'on a nommé depuis *la libre pensée*, c'est-à-dire la révolte de l'homme contre Dieu, l'expulsant du cosmos et sans plus de façon s'installant à sa place, en plein cœur des choses, est donc né en Hollande avec Bayle, c'est-à-dire dans un milieu protestant. La Réforme, dont on ne saurait nier à l'origine l'esprit d'intolérance, égal au moins à celui du catholicisme dont elle se séparait, a donc, avec le temps, pris conscience de ce qui constituait son essence et sa raison d'être, la revendication des droits de l'individualité humaine, et elle a contribué en s'unissant dans Bayle avec la pensée profonde du cartésianisme à produire le rationalisme... Pendant ce temps, dans la France catholique où la fin du règne de Louis XIV déchaînait une guerre impitoyable contre les libertins, le même cartésianisme, accaparé par l'Église, venait fortifier d'arguments qui allaient droit à la raison, l'apologétique traditionnelle des martyres et des miracles. La foi puisait à pleines mains dans la *Théodicée* de Leibniz par exemple et justifiait Dieu de tous les mauvais propos que l'homme tenait sur son compte. Défense à Bayle et à ses massifs in-folio qui étaient autant de nasardes à Dieu, de défis à sa pauvre logique, si misérable à côté de la logique humaine, de s'introduire dans la France chrétienne...

*
* *

L'Eglise, après avoir tiré des secours du sensualisme l'abandonna dès lors à ses adversaires. Bayle en fit peu d'usage, étant plutôt cartésien. Mais ce fut l'Anglais Locke qui ramassa la chose délaissée par l'orthodoxie et mieux encore que Bayle unit les trois pensées, celle de la réforme, du cartésianisme et du sensualisme pour en faire un tout, le rationalisme du dix-huitième siècle. Je n'ai pas à dire comment la libre pensée issue de la Hollande, chassée dès

son apparition de la catholique France, se réfugia dans la protestante Angleterre où elle se formula dans Locke, puis revint chez nous, comme objet d'importation anglaise, avec Voltaire. Assez curieux néanmoins le va et vient du rationalisme à ses débuts...

Locke est, au degré suprême, *représentatif* de cette chose quelque peu monstrueuse faite de trois âmes disparates et qui sous le nom de rationalisme va désormais battre en brèche durant tout le dix-huitième siècle le dogmatisme inébranlable de l'Église. Rien ne montre mieux que les analyses flottantes de notre Anglais le peu de consistance d'un tel système qui fait réellement à la raison humaine, bien jeune encore, trop d'honneur en l'érigeant contre celle de Dieu. A la suite de Bayle il dit un mot sur la religion, les mystères dont elle s'enveloppe et les textes sur qui elle s'étaie : et c'est le même. Le christianisme sera raisonnable ou ne sera pas. Entendons par raisonnable qu'il devra soumettre ses dogmes à la raison humaine et renier tout ce qui en lui est contradictoire avec les lois fondamentales de notre entendement. Plus de souffle d'au-delà, dans les livres ou dans les hommes mystérieux qui sont venus de Dieu : tout dogme doit être rationalisé, humanisé en conséquence et ne sera cru qu'en proportion de la rationalité qu'il contient.

Locke, dans son livre capital les *Essais sur l'Entendement humain*, entendement qu'il lui importe avant tout de définir, puisqu'il en fait la mesure de toute chose, même du divin, nous montre de quoi est faite cette pensée désormais souveraine, qui détrône celle de Dieu. Le philosophe anglais s'effare devant le nominalisme, car il risque d'emporter dans ses vagues d'ombre redoutables le pauvre entendement humain, si mal assuré encore pour se déifier. Aussi, quoique combattant le cartésianisme, en qui il voit, avec justesse d'ailleurs, un résidu de théologie, l'exaltation d'une raison identique dans son essence à celle de Dieu, il ne veut pas renoncer entièrement à la capacité d'unification qui nous permet d'ordonner le cosmos, ainsi que la foi chrétienne

l'enseigne. Et voilà ce sensualiste, cet enthousiaste de la table rase, restituant à l'esprit ses puissances d'activité et de création, mais se croyant en règle avec la foi nominaliste parce qu'il construit la raison avec le produit des sens que la réflexion élabore.

Voltaire s'émerveille. Son premier soin, de retour en France, est de propager Locke, par suite d'imprégner les esprits de la contradiction qui fait le fond des *Essais sur l'Entendement humain* et qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours, par le positivisme. Tout en nous dérive des sens, des apports troubles du dehors, et la science, avant d'affirmer quoi que ce soit, doit tâtonner, se contenter d'approximations, se résigner à être traversée de ténèbres, comme de frissons noirs. Et en même temps quelque chose de tremblotant, issu d'on ne sait quelles profondeurs, se révèle et peu à peu s'amplifie au contact de l'expérience, et soudain c'est l'éblouissement. *Deus, ecce Deus*, crient à la suite de Voltaire tous les philosophes. On s'agenouille. C'est la Raison. D'où a-t-elle jailli ? De l'au-delà comme le croyaient les platoniciens de jadis ? Est-ce une étincelle de Dieu, détachée au moment de la chute ? Non pas, c'est un produit des sens, le résultat d'une élaboration purement humaine. Rien de divin là-dedans et cependant elle est Dieu.

La France irréligieuse que Voltaire, de ses puissantes mains, a modelée, ne sortira plus de cette contradiction... L'Église, qui est parvenue à s'assimiler l'essence du cartésianisme, s'obstine dans ses affirmations d'unité et d'immutabilité, que d'ailleurs la science, rationnelle aussi bien qu'expérimentale, vient confirmer tous les jours. A toute heure le travail humain découvre une loi, un de ces rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, selon le mot célèbre. Et c'est un argument de plus en faveur de la conception cosmique telle que l'orthodoxie l'impose. Chaque loi nouvelle est un de ces concepts que le réalisme du moyen âge voyait naïvement sous la forme substantialiste et qui en s'harmonisant constituent la pensée de

Dieu. Et cependant le *siècle des lumières*, pas mal troubles, il faut l'avouer, s'imagine qu'à chaque trouvaille d'une régularité quelconque dans l'univers, la foi chrétienne, faite toute de miracle et d'arbitraire, est ébranlée. On confond, peut-être avec sincérité, la doctrine de l'unification qui s'exalte merveilleusement dans Bossuet, avec les polythéismes barbares où les caprices d'une volonté, contraire à toute loi, parcourent de courants d'absurdité le déroulement des phénomènes... Et nul ne voit la contradiction qu'il y a à constituer la Raison avec ce qui est, avant tout, multiplicité et incohérence, c'est-à-dire les apports des sens. On ne veut plus qu'elle soit divine et qu'elle provienne de l'innéité, comme l'enseignait le christianisme, à la suite des platoniciens de jadis. On la veut purement humaine, mais alors elle est constituée d'éléments désemparés, que les sens, ouverts au chaos du dehors, ont accueillis, sans ordre et sans motifs. Elle est faite de hasards, et peut-être de folie. Singulière déesse qui, sur les autels de la Révolution, va quelques instants remplacer le dieu bafoué du christianisme, dont elle est une simple *laïcisation*...

Il y a deux moments dans cette religion de la Raison qu'a vu fleurir la Révolution et qu'on a criblée de railleries, sans bien la connaître. A quoi bon se moquer quand on a, du culte, gardé ce qu'il y a d'essentiel, la foi, et qu'on s'est affranchi seulement de quelques manifestations extérieures, des rites !... (1)

Au premier moment, c'est la raison individuelle qui s'exalte, contre Dieu. Le prêtre catholique conspire avec l'ennemi du dehors, fait obstacle à l'ordre de choses que la Révolution prétend instituer. Ce qu'il enseigne doit être à tout prix chassé des âmes. Que ce soit mensonge ou vérité, il le faut, si la France veut être sauvée. De là le transfert des cendres de Descartes au Panthéon, décrété par la Con-

(1) Cf. AULARD, *le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême*, 1793-1794. (Paris, F. Alcan).

vention, le 2 octobre 1793, sur la proposition de Marie-Joseph Chénier, pour avoir « reculé les bornes de la raison publique ». Ce n'est pas qu'on mette Descartes au nombre des saints de la Révolution et son adversaire Locke qui, du rationalisme, a supprimé l'innéité quitte à le rendre inintelligible, est déclaré très supérieur au philosophe des *Méditations*, car il a dit que la matière pouvait être douée de pensée. Mais le fondateur du cartésianisme néanmoins a son mérite. Il a été un ouvrier de la première heure, dans la lutte contre Dieu : « Descartes n'eût-il fait que substituer des erreurs nouvelles à d'antiques erreurs, c'était déjà un grand bienfait public que d'accoutumer insensiblement les hommes à examiner et non pas à croire. »

Et les déchristianisateurs dont Hébert, dans son *Père Duchesne*, excitera sans lassitude la colère, sont bien persuadés qu'ils s'arrachent à ces erreurs nouvelles, ces bribes de théologie dont le cartésianisme n'était pas parvenu à se défaire. *La Raison* qui fut fêtée à Notre-Dame le décadi 20 brumaire an II (10 novembre 1793) s'enorgueillissait de n'avoir plus rien de cette Logique divine dont le catholicisme avait leurré si longtemps l'humanité. Elle était le produit immédiat, conformément aux idées de Locke, de l'expérience, c'est-à-dire des sens... Elle descendit ce jour-là de je ne sais plus quelle montagne symbolique érigée au milieu de la vieille basilique et chanta devant le peuple de Paris assemblé, pour recommencer, quelques heures après, devant la plupart des membres de la Convention qui, entraînés par l'enthousiasme populaire, s'agenouillèrent eux aussi devant la toute-puissante Déité. A en croire ceux qui assistèrent à la cérémonie et le Père Duchesne en particulier, cette fantasmagorie du rationalisme, représentée par les actrices de l'Opéra, fut réussie de tous points et les jolies damnées chantèrent mieux que des anges.

Mais la Raison individuelle, même aux yeux les plus prévenus, a trop de faiblesses pour rester longtemps déesse. Ses pieds sont d'argile, quoi qu'en ait dit Locke, puisque ce sont

les apports des sens qui l'ont constituée, c'est-à-dire l'incohérence et peut-être l'aberration. Aussi, le mystique Robespierre a-t-il froncé le sourcil, lorsque Hébert et Chaumette ont introduit à Notre-Dame, devant le peuple amusé, le culte de la Raison symbolisé par les actrices de l'Opéra... Des raisons politiques viennent, d'ailleurs, compromettre cette religion naissante dont s'effarouche l'Europe coalisée et que la Vendée ne pardonne pas aux bleus. La France est représentée aux peuples par les rois comme livrée à l'athéisme, c'est-à-dire à l'anarchie, le flambeau de l'ordre tant moral que métaphysique étant éteint, et les actes comme les sensations s'en allant au diable, à la dérive, selon les sautes brusques de la raison individuelle, ce feu-follet. Et très gravement, Robespierre croit sauver la patrie — il réussit à en convaincre Danton — en faisant couper le cou aux hébertistes déchristianisateurs qui fournissent des armes si dangereuses aux ennemis de la Révolution. Puis, Danton sacrifié à son tour sous un prétexte quelconque, notre farouche mystique, maître désormais, impose aux lieu et place du culte de la Raison trop vacillante, celui de l'Être suprême qu'il croit absolu, inébranlable, autant que les affirmations de l'Église catholique, apostolique et romaine.

On connaît le décret du 18 floréal an II. La profession de foi du vicaire savoyard, cette pauvre laïcisation du christianisme, dépouillé de tout ce qui en fait la logique profonde, est érigée en religion d'État.

Art. premier. — Le peuple reconnaît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme.

Art. II. — Il reconnaît que le culte digne de l'Être suprême est la pratique des devoirs de l'homme.

Art. IV. — Il sera institué des fêtes pour rappeler l'homme à la pensée de la divinité et à la dignité de son être, etc.

Je ne veux pas, après tant d'autres, conter ce que fut la fête du 20 prairial an II, coïncidant, soit par hasard, soit par une résolution bien arrêtée, avec la Pentecôte des catholiques. Le culte de l'Être suprême prit fin avec le 9 thermi-

dor. Il m'a suffi de montrer, par quelques traits empruntés à cette histoire mi-tragique, mi-bouffonne de la religion révolutionnaire, que le rationalisme du dix-huitième siècle est une laïcisation, à des degrés divers, pour Hébert comme pour Robespierre, du dogme chrétien de l'Unité et de l'Immutabilité de Dieu (1)...

Il n'y a, dans tout le dix-huitième siècle, contre ce dogmatisme de la Raison qu'une crise révolutionnaire transforme un instant en religion d'État, qu'un seul éclat de rire. Il vient de l'Angleterre avec David Hume, l'unique nominaliste conséquent qui ait paru, après que Roscelin formula les principes de la doctrine, ruineuse de toute orthodoxie, théologique ou autre.

Ce singulier philosophe est issu de l'immatérialisme que l'évêque Berkeley, à la suite de Malebranche, quoi qu'il en ait dit, avait mis à la mode. Il vient à la pensée les yeux pleins encore du monde berkléien, en qui toute essence est idéalité, suivant le dogme de l'école : *esse est concipi*. Des esprits, substances énigmatiques, contiennent en eux, distincts çà et là, dans le temps comme dans l'espace, des trésors de sensations que le Créateur envoie. Et c'est lui-même qui les combine en un cosmos féerique qui n'a d'existence, Dieu ôté, que dans les frêles pensées que nous sommes... Et de même que les sensualistes n'avaient eu qu'à éteindre, dans le monde merveilleux de Gassendi, la lumière de Dieu pour se retrouver devant la nuit et ses ténèbres mouvantes,

(1) J'ai appris avec stupeur, dans *le Mercure de France* du 15 mai 1906, sous la signature de M. Louis Weber, que cette pensée, déjà exprimée dans mon *Idée de rythme*, « n'avait pas précisément, après Nietzsche et son continuateur français, M. Jules de Gaultier, *le mérite de la nouveauté*. » (*sic*). C'est l'éternelle histoire :

> Byron, me dites-vous, m'a servi de modèle,
> Vous ne savez donc pas qu'il imitait Pulci?

M. Louis Weber ignore vraisemblablement qu'elle a été formulée plus de cent fois par Robespierre dans ses discours aux Jacobins et qu'elle fut l'objet d'une longue et sérieuse discussion devant la Convention nationale, le 18 floréal an II, bien avant que Nietzsche eût poussé ses premières dents .

de même les idéalistes suppriment le Créateur dans l'univers si bien réglé qu'édifiait Berkeley après Malebranche. Et le support logique de tout s'écroule. Il ne reste plus que des choses flottantes, sans nulle loi qui vienne les lier en concepts. Les unifications de l'Église comme celles du rationalisme qui prétend prendre sa place et user de ses privilèges, en substituant la raison individuelle à la raison divine, se dénouent, sans qu'il reste plus rien de solide soit en nous, soit hors de nous.

Impossible, d'ailleurs, dans ce flux incessant que nulle pensée désormais ne saurait logifier, de distinguer les deux termes nécessaires à tout acte de mentalité : l'objectif et le subjectif. Tout s'écoule et ne s'ordonne que suivant des séries artificielles, où *l'habitude*, seule puissance d'unification, met quelque fixité ou du moins assure certains recommencements, ce qui est la seule universalité possible en ce monde de mouvances. L'habitude, autre nom du caprice ou du hasard, est donc le principe des lois et non plus Dieu ou son substitut laïque, la Raison.

Il est probable que les thuriféraires de la Raison, voire même ceux de l'Être suprême, eussent arrêté net leurs cérémonies, s'ils avaient connu les redoutables analyses de Hume, au lieu de s'en tenir à celles de Locke, grand théoricien de l'Entendement humain. Mais ils les ignoraient du tout au tout, et leur encens a brûlé, sans remords de leur part, devant l'idole nouvelle qui remplaçait Dieu — faite d'argile et d'or, d'incohérence et de raison, du multiple et de l'Un, sans que les deux éléments contradictoires fussent fondus le moins du monde... Un esprit se trouva cependant en Allemagne — le plus religieux qui se pût rêver quoique élevé dans la philosophie des lumières — qui perçut l'éclat de rire de Hume et en comprit tout le sérieux, malgré les apparences. Il en fut réveillé de son sommeil dogmatique et pour que le rire ne retentît plus à ses oreilles, destructeur de tout ordre et de toute loi, il fit ce que les hommes de la Révolution tentaient alors en même temps mais

sans principes, sur les fragiles bases de l'empirisme et du rationalisme amalgamés à la façon de Locke : une déclaration des droits de l'homme qui était en même temps, selon la pensée cartésienne profonde, une déclaration des droits de Dieu, Dieu et homme étant, par leur Raison, une seule et unique essence...

Kant fait donc un effort surhumain pour renouer, de quelque façon que ce soit, par Dieu ou sans Dieu — car il n'est pas impunément du siècle où la théologie est laïcisée définitivement dans le rationalisme — le faisceau que Hume a si bien délié. Il veut reconstituer en nous, sinon hors de nous, l'unité et l'immutabilité, proclamées jadis au Sinaï, et que la critique dissolvante du nominalisme a fait flotter dans l'incohérence.

Or, Hume a porté le plus fort de son argumentation contre la causalité, dont il a fait quelque chose de passif, résultat de l'habitude selon la tradition nominaliste. Tout lien causal est donc une synthèse perpétuellement mouvante, susceptible, à chaque instant, d'être abolie et remplacée sur l'heure par une nouvelle plus ou moins compréhensive. Ainsi, des ténèbres déferlent les myriades de phénomènes comme autant de vagues qui viennent écumer autour de nous. Nul ordre dans cette tempête. Nulle possibilité d'organiser ces énergies démuselées. Çà et là seulement des anfractuosités dans la falaise, où les efforts, toujours les mêmes, s'obstinent. Ce sont les habitudes...

Or, c'est là ce que ne veut pas Kant, arraché soudain à son sommeil dogmatique et sentant, sous l'impitoyable analyse, s'écrouler de toutes parts, dans l'ordre théologique comme rationaliste, la logification dont Dieu a prononcé le premier mot au milieu des éclairs. Il domptera ces forces déchaînées qui hurlent dans la tempête, il les endiguera, les soumettra à des *catégories* par qui elles seront étreintes à jamais, au lieu de laisser leur colère battre la falaise et creuser çà et là des habitudes. Il fera du « moi » que les révolutionnaires s'apprêtent à diviniser, aux lieu et place du Créateur de la théologie, une puissance d'activité et de synthèse. Les unifications que Hume montrait flottantes et sujettes à tous les sursauts de l'occulte, acquerront par là même ce caractère de fixité dont le nominalisme prétendait les priver.

Kant, néanmoins, ne garde rien de la fantasmagorie platonicienne puis chrétienne de la chute, du Dieu tombé qui se souvient des cieux, du Dieu profond plus intérieur en nous que notre intérieur même, qui déborde à certaines heures, et voit pour nous, agit pour nous, souffre et s'humilie pour nous... Il nous baigne d'inconnu, et la construction ontologique du cosmos telle que la théologie l'impose à notre foi, est possible, réelle peut-être. Nulle intuition comme dans le cartésianisme à ses débuts, ne nous permet de pénétrer dans l'essence de la chose en soi, *das Ding an Sich*, qui demeure à jamais le Dieu caché de l'agnosticisme. Et c'est dans cet occulte dont il nous enveloppe que Kant institue le « moi », principe d'unité au sein du multiple, de fixité au sein des fluctuations et des mouvances...

Qu'eussent dit Hébert et Chaumette qui, à peu près à cette heure, laïcisaient Notre-Dame de Paris et, à la place du maître-autel, érigeaient la montagne symbolique d'où devait descendre aux hommes la déesse Raison, s'ils avaient pu déchiffrer les analyses, rendues si rebutantes par le style, du philosophe de Kœnigsberg ? Ils auraient, sous l'aridité des formules, deviné l'angoisse tragique de l'être — il s'agit après tout de l'homme que l'on divinise — entouré de nuit de toutes parts, abstraitement constitué par cette Puissance d'unité et d'immutabilité dont on dépouille le Créateur depuis si longtemps dans l'école rationaliste pour en parer la créature... Mais d'où lui vient cette Puissance ? D'où est tombé — puisqu'on ne peut s'affranchir de la hantise de la chute — ce système de catégories que la subtile analyse du philosophe a découvrir dans le fait du *cogito*, où Descartes moins scolastique, ne voyait qu'une intuition ? Quelles mains ont dans l'ombre fabriqué ces catégories ou capacités de synthèse qui sont la seule *vérité* possible, quoique le pessimisme,

d'un soupçon aigu et qui va au cœur des choses, y ait vu le mensonge, l'effet d'une raillerie métaphysique ?... Quelle autorité, par suite, leur conférer soit dans l'ordre de la science, soit dans celui de la morale qui, le plus souvent, lui est uni si intimement?...

Kant ne répond à aucune de ces questions d'origine et mieux encore les déclare insolubles à jamais. L'esprit humain, que la Révolution française va faire dieu, existe et c'est là un fait. Le philosophe n'en demande pas davantage. Il existe, seule force d'unification dans la tourmente des phénomènes qui le battent de toutes parts. Que sa puissance synthétique soit un mensonge, au regard de l'absolu, comme l'insinue le pessimisme, ou la vérité, comme l'affirme, par contre, l'optimisme, Kant ne s'en soucie aucunement. Nul Gassendi, d'ailleurs, n'est là pour lui montrer, sous le *cogito*, sous le système des catégories à vide dont il nous gratifie, les vagues d'occulte qui le soulèvent ou le disloquent. A la fin de sa vie seulement, il en aura le frisson, et quelques aventuriers de la pensée à sa suite, pénétrant dans ce monde merveilleux, en révèleront le secret qui est contingence, alors que Kant, s'en tenant encore à la surface, disait : nécessité (1).

Pour l'heure, notre philosophe n'écouterait pas Gassendi lui-même revenu à la lumière pour faire flotter les rythmes indicibles du cosmos, sous la rigidité des lois rationnelles. Le grand réaliste s'enferme en lui-même, dans l'esprit humain *qui est*, sans qu'il se pose, à ce propos, aucune question. Il en démêle abstraitement les opérations et sans souci de l'occulte qui, de toutes parts, frémit autour de lui, il montre en la pensée, suivant la vieille formule des Éléates, la puissance de l'Un dans le multiple, ce qui était l'essence de Dieu et aussi, quoique à un degré inférieur, celle de l'homme pour la théologie... Le problème philosophique n'a

(1) V. plus loin l'idée bergsonienne ou plutôt kantienne dans son cheminement mystérieux à travers le dix-neuvième siècle.

donc pas changé depuis Zénon d'Elée. Il s'agit toujours pour l'humanité de concilier, comme disaient les Grecs, l'unité et la multiplicité.

Chaque fois que le nominalisme redouble ses attaques et dénoue dans l'incohérence la phénoménalité redoutable, la théologie resserre le lien qui semble nécessaire à l'exercice de la pensée. Et maintenant, c'est le rationalisme — conscient avec Kant que l'œuvre de défense contre le démon de la multiplicité lui appartient et qu'il a partie liée avec la théologie — qui fait de l'esprit une puissance de synthèses *a priori*, entre lesquelles, au premier rang, brille le jugement de causalité.

Kant a donc prononcé la parole décisive qui fonde l'autothéisme. L'homme est dans les Forces, si l'on veut, elles le roulent dans leurs vagues mystérieuses. Mais les Forces sont également dans l'homme, et par là même l'esprit, tenu pour si peu de chose par la théologie, un instant exalté par Descartes, puis rendu à son humilité première par ceux qui sont venus à la suite, Malebranche en particulier, peut se proclamer divinité à juste titre. Ce qu'accomplissait dans notre for intérieur le Dieu de Malebranche, qui seul voyait et agissait par nous et pour nous, les Catégories le feront désormais. Elles dépassent formidablement notre Moi, nous enveloppent de leur éternité mystérieuse. Et cependant elles sont Nous, et c'est Nous qui, par elles, réduisons l'univers à notre essence logique, ordonnons perpétuellement ses incohérences et par suite le créons.

La philosophie allemande va s'exercer durant tout le siècle sur la révélation orgueilleuse qu'apporte Kant, et cette exaltation mystique du Moi qui était dans sa pensée une simple réaction contre les négations brutales de Hume. La philosophie française, compromise par les extravagances du culte de l'Être suprême non moins que de la Raison, a tôt fait de céder à l'Église et de revenir au dieu de la théologie... Néanmoins contre les affirmations du Vatican, couronnées par le *Syllabus* et la revendication hautaine des

droits de Dieu qui ne cessera de se faire entendre pendant tout le dix-neuvième siècle, elle maintient ce qu'elle considère comme sa conquête, les droits de l'homme, calqués d'ailleurs par la Convention, sur ceux de Dieu. L'esprit humain n'est plus divinisé sur les montagnes symboliques qu'on érige au cœur des basiliques, mais il l'est dans les âmes, quoi que l'on dise. Agenouillés devant l'idole moderne, la Science, les rationalistes de notre temps ne sont pas aussi affranchis qu'ils le pensent des mysticismes d'autrefois. Et certains de leurs livres, *l'Intelligence* de Taine, *l'Avenir de la Science* de Renan, pourraient passer pour des *Syllabus* laïques, la réponse de la pensée humaine à la pensée divine qui parle une fois de plus, du haut de la montagne sacrée...

Qu'est-il dit là-dedans? Ce que le nominalisme d'un Guillaume d'Ockam formulait déjà, peut-être de façon plus audacieuse encore, ce qui est courant depuis le jour où la pensée individuelle, cette étincelle falote, s'avisa de se croire indépendante et si bien détachée de Dieu qu'elle peut, au même titre que lui, éclairer le monde. Le positivisme qui a recueilli l'héritage du dix-huitième siècle, ne s'est guère inquiété de la critique kantienne et de la décomposition du mécanisme rationnel, tel que le subtil scolastique de Kœnigsberg la lui offrait. Il a continué de bâtir *la Raison* selon la tradition d'autrefois, à la façon de Locke, c'est-à-dire avec beaucoup de sensations, de ces choses incohérentes qui nous assaillent de tous côtés, vont et viennent en nous et s'évanouissent bien souvent, sans que nous sachions au juste pourquoi ni comment, et un peu de réflexion, comme disait l'Anglais si fort admiré de Voltaire. La multiplicité débordante s'unifie donc en *lois*, principes d'unité et d'immutabilité où les âges superstitieux voyaient jadis les pensées de Dieu et qui sont tout simplement le produit de l'élaboration des matériaux sensibles par nous-mêmes, par cette Puissance énigmatique de synthèse qui nous constitue et nous égale à Dieu.

Ainsi se résume la pauvre psychologie dont s'est contenté

Auguste Comte et que Taine après lui a condensée dans les formules souvent puériles de son *Intelligence*. Un instant, à la suite de Maine de Biran, la philosophie française s'était demandée si on ne pourrait pas, en fouillant dans les profondeurs de ce moi où tant de mystiques précédemment s'étaient heurtés à Dieu, découvrir un mode de connaissance supérieur à celui que Locke et Condillac définissaient. Et la hantise d'une Raison impersonnelle avait envahi le cerveau de Cousin, de retour d'une excursion en Allemagne. Mais la verve de Taine se déchaîna contre ces tentatives, assez faibles d'ailleurs. Les *Philosophes* firent rire aux dépens des novateurs qui n'insistèrent pas. Le rationalisme français en demeura à Locke, et à l'heure présente, oppose au monisme du Vatican son propre monisme qui en est, Robespierre l'avouait déjà, une laïcisation et par moments une parodie.

Quand l'Église, en effet, pose au nom de la pensée divine le principe de l'Unité et de l'Immutabilité du monde, la Science, s'autorisant de quelques trouvailles soit physiques, soit mathématiques, faites çà et là dans l'énigme cosmique, de certains résultats toujours suspects de l'exercice des sens ou de la ratiocination, affirme avec non moins d'audace, au nom de la pensée humaine, l'Unité et l'Immutabilité. Science et Religion se croient cependant des ennemis irréconciliables et se lancent réciproquement l'anathème. La Raison humaine et la Raison divine sont censées se heurter, mieux encore, se nier l'une l'autre à tout instant. Jouffroy, Renan, mille autres encore, nous racontent les nuits d'angoisse éclairées par la lune où, le cœur déchiré à jamais, ils passèrent de l'une à l'autre. Comment donc firent-ils, puisque les deux explications sont les mêmes et que les *Syllabus* laïque et théologique ne diffèrent que par d'imperceptibles détails ?

*
* *

Pendant ce temps la philosophie d'outre-Rhin, plus hardie, s'embarquait sur l'autothéisme comme jadis sur la *nef des*

fous de Sébastien Brandt, et cinglait vers l'inconnu... Kant, dans la *Critique de la Raison pure*, du moins, a baigné de nuit ce Moi, fait tout entier de catégories mystérieuses s'ouvrant comme des tentacules au Non-Moi dans lequel il flotte et l'attirant à son essence de lumière... Ses successeurs s'hallucinent sur ce Moi, d'autant plus éblouissant qu'il fait contraste avec ces ombres qui l'enveloppent, et dont le secret échappera toujours à nos prises, s'il faut en croire Kant. Mais en est-il bien sûr ?... Et tous s'exercent à extraire de ce Moi, par déduction — transcendantale, suivant le mot consacré, ce qui y est contenu. En réalité, ils ne font l'un après l'autre, et Schelling après Fichte et Hegel après Schelling, que réintégrer dans le Moi l'ontologie de jadis, que le criticisme avait éliminée, au point de vue logique tout au moins, quitte à la rétablir presque aussitôt au point de vue pragmatique. La célèbre triade intellectualiste recommence donc, après Kant, le jeu de Malebranche, de Spinoza et de Leibniz, enrichissant le *Cogito* de toute l'essence divine et en tirant déductivement le vieux cosmos de la théologie qu'ils ont soin d'y mettre par un subterfuge logique, au fur et à mesure de leur prétendue analyse.

On sait, sans qu'il soit besoin d'insister sur ce point — les manuels les plus élémentaires expliquant gravement à leurs lecteurs tout ce jeu dialectique dont se satisfit si longtemps la pensée allemande — que Fichte institue un Moi théorique qu'il fait sortir du moi pratique par la seule force de l'axiome A = A, moi je suis moi, et aussi moi je ne suis pas le non-moi, qui lui permet de se poser en s'opposant, dans le mystère du fait de la limitation : c'est l'idéalisme subjectif. Schelling n'admet pas comme Moi ce principe premier obtenu par la déduction et qui, en réalité, n'est ni sujet ni objet, mais l'absolue identité non moins supérieure au Moi qu'au Non-Moi, identité qui se réalise d'abord comme Nature, puis comme Esprit : c'est l'idéalisme objectif. Hegel rectifie le point de départ de Schelling. L'absolu ne peut être absolue identité, car il serait immobile et l'éléatisme

seul a pu s'absorber ainsi dans l'Un et son isolement farouche, exclusif de toute multiplicité. L'absolu est donc Esprit, et le mouvement par qui le devenir apparaît au sein de l'Un, résulte de son effort méthodique pour lever les contradictions sans cesse renaissantes que la réflexion développe au sein de la nature : c'est l'idéalisme absolu (1)... Quelque chose de nouveau s'introduit ici dont je dirai par la suite les conséquences.

Max Stirner (2) retourne pour ainsi dire l'hégélianisme qui tirait tant de choses du Moi. Le théoricien de l'anarchie les y remet et s'en tient là. Le moi absolu n'admet, prétend-il, aucune limitation à sa propriété, c'est lui-même, en effet, qui se pose à lui-même des bornes.

Mais le panthéisme a vite repris ses droits avec Schopenhauer et d'une vague lourde envahit une fois de plus la pensée allemande. L'Unique, que Stirner essayait de mettre en valeur, est, une fois encore, recouvert. Il faudra attendre nos modernes, et Nietzsche, et Ibsen, et Multatuli, pour qu'il étincelle. C'est un peu la faute du style détestable dans lequel il a exprimé pour lors ses revendications. Les unifications panthéistiques de Schopenhauer, avec leurs larges frissons de pitié et les chants de la religion de la souffrance humaine, ont une bien autre valeur littéraire qui leur valut le succès — après un long temps, comme il convient.

Schopenhauer dit après Kant le nom de cette essence qui est dans les profondeurs du Moi et dont les successeurs immédiats n'avaient vu que la surface d'intellection, pour s'y jouer, — c'est la volonté. Mais un soupçon lui vient des *Oupanishads* que Anquetil-Duperron est allé dérober à l'Inde mystérieuse. C'est que la puissance démesurée qui

(1) Cf. Boutroux, article sur Kant dans *Études d'histoire de la philosophie*. (Paris, F. Alcan).

(2) Le succès du nietzschéisme l'a fait sortir récemment de l'oubli. Son ouvrage : *der Einzige und sein Eigenthum*, paru en 1845, a été traduit par M. Henri Lasvignes, sous le titre : *l'Unique et sa propriété* et publié dans les éditions de *la Revue Blanche*. Paris, 1900.

nous régit et agit sur nous comme le Dieu intérieur du male branchisme, est mauvaise. Schopenhauer a touché aux fleurs empoisonnées de l'Orient, et la merveilleuse confiance des chrétiens qui se sentaient avec délices agis par leur Dieu s'écroule. Une consolation nous reste. Le monde perçu comme représentation par le jeu des catégories dont Kant nous a livré le secret, peut offrir quelques instants, par l'harmonie que nous projetons en lui, un peu de joie esthétique Mais cette illusion même s'effondre bientôt. Le mal radical de l'être retentit douloureusement dans notre conscience, que l'instinct de connaissance éclaire, pour notre malheur. Et c'en est fait. La joie de vivre par la pensée, de ramener l'univers à nos lois s'éteint peu à peu. Il ne reste plus que la nuit, et Édouard de Hartmann, en disciple fidèle exagérant comme d'habitude ce que dit le maître, nous persuade que la volonté, jugée aveugle par Schopenhauer, *voit* en réalité, mieux que nous, les consciences. Et des railleries métaphysiques dont il est bien malaisé de percer l'énigme, montent à nous, du fond de l'être, nous enveloppent d'un éclat de rire lugubre qui rappelle celui du dieu Loge, dans la mêlée.

Nietzsche est parti de ces idées. Il a cru lui aussi tout d'abord à la douleur d'être que tempère seulement la joie apollinienne, celle d'ordonner l'univers selon nos catégories et d'en faire un jeu fantomatique d'illusions qui nous séduisent et deviennent pour nous des motifs de vivre. Mais il en est une autre plus intense, la dionysiaque qui n'est plus uniquement intellectuelle, nous soulève sur l'on ne sait quelles vagues d'enthousiasme où toutes les créatures communient soudain dans la frénésie aveugle de la vie. Et c'est à pénétrer les cœurs de cette joie éblouissante qui exaltait les Grecs aux Dionysies antiques et faisait rentrer aux ténèbres la douleur de vivre, mille fois plus et mieux que la fantasmagorie apollinienne, que l'art, consolation suprême, doit s'appliquer. Chacun sait que Nietzsche voyait alors dans le drame lyrique, tel que le génie de Wagner le créait, le moyen

de répandre dans les âmes d'aujourd'hui la joie dionysiaque.

Une crise qui se répercutera dans la sensibilité et par suite dans l'intelligence de Nietzsche — ces deux choses semblent n'avoir fait qu'une dans l'auteur de *Zarathustra* — refroidit ces laves d'admiration qui coulaient comme d'un cratère. Et le volcan, un instant enfumé dans les négations, es mit à bouillonner de nouveau et à se déverser au dehors, mais les torrents de flamme n'avaient plus les mêmes teintes.

Tout ce monde panthéistique, uni dans la souffrance de l'Un, que Schopenhauer construisait et que Wagner mettait en musique dans le drame rédempteur de *Parsifal*, s'écroulait, et Nietzsche, comme Descartes au moment du *Cogito* et Kant après la lecture de Hume, se trouvait face à face avec le Moi, porté sur les ténèbres. Seul Max Stirner avant lui avait un instant essayé de le dégager des étreintes du panthéisme. Nietzsche, en recouvrant la santé, avait rejeté les germes pernicieux du pessimisme, il était tout à la joie, devant le Moi, enfin récupéré, le Moi, l'Unique de Stirner et non plus ce moi innombrable qui battait confusément aux fêtes de Dionysos, au spectacle tragique de la souffrance. Et Nietzsche, en présence de ce Moi lumineux, seule chose lumineuse d'ailleurs dans les ténèbres ambiantes qu'il réduit, dit dans *Zarathustra* le mot auquel Kant eût abouti fatalement s'il avait été logique, et si déjà au temps de la *Critique de la Raison pure* il n'avait eu le dessein de réédifier la construction théologique du cosmos : Le Moi est *créateur des valeurs*.

Il suffit d'éliminer par la pensée les panthéismes poussés follement sur le kantisme à seule fin de réintégrer le tout de la théologie vainement chassée par la critique, et nous trouvons aux deux extrémités, dans Kant comme dans Nietzsche, la même affirmation que l'orgueil autothéiste de Descartes avait déjà formulé dans les mêmes termes à peu près : l'univers est réductible aux seules lois de ma pensée

individuelle. Mais Kant ne peut s'arracher à cette théologie dont il a été nourri. Dieu, par delà le Moi, quel qu'il soit d'ailleurs, car il est nécessairement l'Inconnaissable, a institué des catégories éternelles dans tous les ordres, celui de l'intellectualité comme celui de la moralité. Et ce n'est pas moi qui crée le vrai ou le faux non plus que le bien ou le mal. Je les détermine dans le donné amorphe du cosmos, mais je ne suis qu'intermédiaire entre Dieu, seul maître des valeurs et les choses qu'il s'agit d'ordonner. Nietzsche, dans la seconde période de sa vie a plus d'audace. Il s'arrache non seulement à la théologie mais encore au panthéisme pessimiste dont il était si profondément imprégné. Et le moi, érigé seul au sommet de la montagne symbolique, descend sous le nom de Zarathustra et va aux hommes leur porter l'Évangile nouveau, celui qui substitue à Dieu ou au Pape, son vicaire éternel sur la terre, jusqu'ici seul créateur des valeurs, chacune des individuations humaines. A aucune époque la raison qui si longtemps fut esclave, n'a osé pousser un pareil cri d'orgueil. Descartes et Kant, bien audacieux cependant, ont admis par delà leur pensée le système de catégories par qui l'univers s'informe. Ils ont cru à une raison divine supérieure, déterminant de toute éternité par ses décrets — sujets à révocation, telle est la plus grande hardiesse que se soit permise au cours de l'histoire, le scotisme — le vrai comme le faux, le mal comme le bien.

*
* *

L'autothéisme exaspéré de Zarathustra semble d'ailleurs avoir rencontré peu de faveur parmi les fidèles de la raison individuelle, les héritiers de Ramus, de Descartes et de Kant. Ils se défient d'une puissance aussi démesurée, accordée libéralement à la créature aux dépens du Créateur, et sans plus de souci de cet enfant terrible qui a fini par sombrer d'ailleurs dans la folie — les anciens y eussent vu le châtiment de l'ὕβρι qui s'égale aux dieux — ils ont gardé

le tout ou à peu près de la construction théologique, en niant les révélations successives que Dieu aurait faites aux hommes dans le temps et en le reléguant dans l'Inconnaissable...

Taine, admirablement représentatif dans cet ordre de pensées, nous montre de quels éléments est fait le rationalisme moderne, qui s'oppose, assure-t-on, à la théologie révélée et doit l'éliminer tôt ou tard des pensées humaines (1). Il est tout entier suspendu, suivant la tradition kantienne qui veut se ressaisir après la débâcle de Hume, à l'idée de cause mais « pensée à la manière des métaphysiciens allemands et en même temps réduite à l'état de fait ». Et le critique à qui j'emprunte cette pénétrante analyse, ajoute que le système de Taine apparaît comme un compromis entre les principes de l'école positive et ceux de son plus grand adversaire, l'idéalisme métaphysique.

C'est dire que le rationalisme ainsi compris admet pleinement le positivisme, pour qui tout vient de la sensation transformée. Mais pour échapper aux conséquences que Hume avait déduites d'irréfutable façon, il a soin de resserrer par quelque chose d'*a priori* — la causalité, catégorie essentielle comme Kant l'a montré — toutes les fluidités et les incohérences apportées par les sens... Et qui plus est, on pourrait au lieu de suivre la marche ascendante, si pénible, adopter une méthode contraire et partant de l'idée de cause entendue à la façon d'un Schelling ou d'un Hegel, le philosophe de l'idéalisme absolu, retrouver, par voie descendante, le tout de l'expérience. Le rationalisme présent est un amalgame de deux choses ennemies depuis l'origine de l'histoire et qu'il convient d'appeler par leur nom : d'une part un résidu de platonisme par qui est posée l'intelligibilité du cosmos, sans parler de la faculté mystique, étincelle de Dieu, qui nous permet, par débrouillement de nos sens, de remonter au ciel des Idées ou d'extraire de nous l'ordre de l'existence

(1) Cf. Barzelotti, *la Philosophie de Taine*. Paris, F. Alcan, 1900.

identique à l'ordre de la pensée, et d'autre part le nominalisme tout entier, avec les sursauts farouches de la sensation, l'illogisme du réel qu'aucun ordre d'intelligibilité ne peut asservir (1).

Il n'est donc pas étonnant que reposant sur des bases aussi fragiles, le rationalisme, à cause surtout des excès qu'il s'est permis dans le dix-neuvième siècle, ait été l'objet d'un mouvement de réaction assez marqué. Nous avons vu précédemment Newman instituer la méthode d'immanence en théologie et ses successeurs déclarer que, le dogme ne pouvant pas être défini de façon absolue au point de vue intellectualiste, il fallait se contenter de le vivre, ce qui était l'essentiel. La même protestation s'est fait entendre en cette théologie déguisée qui s'appelle le rationalisme. Il a bien fallu convenir — les analyses de Kant étaient trop rigoureuses sur ce point pour qu'on pût s'y refuser — que l'Intelligibilité, *das Ding an Sich*, était inaccessible dans son essence même à nos facultés humaines, et qu'il est à peu près impossible de la formuler de façon intellectualiste, comme ont tenté de le faire les multiples platonismes énu-

(1) L'intellectualisme de nos jours, éclairé par la critique des sciences qu'a inaugurée M. Poincaré, a bien soin cependant de repousser cette compromettante dichotomie qui s'étale avec tant de complaisance dans *l'Intelligence* de Taine, *le Syllabus* des scientistes. Il s'attache à l'élément d'activité que Leibniz et Kant à sa suite ont mis une fois pour toutes en lumière dans les opérations intellectuelles, tandis que les deux dogmatismes, celui de l'idéalisme absolu et celui du positivisme simpliste faisaient plutôt de l'esprit un principe de pure passivité. Cf. par exemple, L. Brunschwicg, la *Philosophie nouvelle et l'Intellectualisme* dans *Revue de métaph. et de morale*, juillet 1901. On verra comment le rationalisme essaie de se défendre contre l'assaut pragmatique en se transformant en idéalisme critique. Mais ici encore ainsi que dans le kantisme, la puissance active de synthèse qui nous constitue baigne dans l'occulte, comme la puissance de transmutation des valeurs que nous attribue Nietzsche. Sans le platonisme qui est le fond nécessaire du rationalisme, et par suite sans la construction ontologique qui en dépend et auquel le dogme nous impose de croire, le rationalisme ne peut justifier son attitude sous peine d'être le dernier mot de l'autothéisme.

mérés dans l'histoire de la philosophie. De là le pragmatisme qui consiste à *vivre* cette intelligibilité, sans renoncer à y croire d'ailleurs, pas plus que le chrétien, adoptant la méthode d'immanence, ne repousse un seul des dogmes de l'Église. Mais transposée dans l'ordre de l'action, l'intelligibilité devient moralité. Les gestes s'ordonnent suivant les Idées que le platonisme voyait briller dans un ciel mystérieux, et que nos pragmatiques reportent en nous, — non pas même dans un entendement qui serait un reflet affaibli de l'au-delà, un diminutif du ciel, mais dans une conscience profonde qui régit toute notre activité et qui d'ailleurs est disposée en divers plans (1).

M. Édouard Le Roy, qui a *sollicité* les philosophies de M. Bergson et de M. Poincaré jusqu'à en tirer le pragmatisme (2), devrait poser aux rationalistes la même question qu'il adressa l'année dernière aux théologiens et fit couler tant de flots d'encre. Y aurait-il hérésie à *vivre* l'intelligibilité, puisqu'il est reconnu à peu près unanimement qu'on ne saurait la formuler de façon intellectualiste? Je crois que les réponses seraient à peu près les mêmes... La plupart, indulgents, répondraient comme ont fait tant de théologiens à M. Le Roy : « Puisque vous ne changez rien au dogme et que vous maintenez le tout de l'intelligibilité en transportant seulement le soleil au dedans de nous, dans l'immanence, dans les profondeurs de l'Inconscient explorées par tant de mystiques, il n'y a pas de mal. Soyez pragmatiques sans scrupules, attendu que l'ordre rationnel, *surnaturel*, est sauvegardé, que l'Un et le multiple continuent à se concilier suivant les mêmes lois harmonieuses, les concepts du platonisme, et que les idéalités, quoique non formulées, se tra-

(1) Il y a, selon M. Édouard Le Roy, par exemple, l'action profonde, puis l'action discursive, puis l'action pratique.

(2) J'essaierai de démontrer plus loin que le pragmatisme n'est nullement une conséquence nécessaire de la métaphysique du devenir instituée par M. Bergson, non plus que de la critique des sciences, œuvre de M. Poincaré.

duisent au dehors par les mêmes actes. Vivez l'intelligibilité que vous nommez dorénavant la moralité : cela ne peut donner lieu à la censure avec note d'hérésie rationaliste. »

Mais quelques-uns plus clairvoyants, — il s'en est trouvé parmi les théologiens pour voir où aboutit la méthode d'immanence, à l'évanouissement progressif du dogme ni plus ni moins — s'élèveraient avec violence contre ce pragmatisme tentateur et crieraient casse-cou (1). Il faut à tout prix maintenir à l'ordre cosmique comme à l'ordre moral son caractère transcendant, pour ne pas dire révélé. Car, dès que la lumière qui règle nos pensées et guide nos actes est en nous, elle s'épand dans la pénombre et lentement se dilue, jusqu'au néant. Que valent ces concepts qui n'ont de valeur que pour la pratique, ces gestes qui s'ordonnent, suivant une intelligibilité de plus en plus insaisissable, à mesure qu'elle rayonne de plus en plus bas dans les profondeurs du Moi ? Peu ou rien. C'est le dogme laïcisé qui a flué, et M. Marcel Hébert écrira bientôt, dans l'ordre rationaliste après l'ordre théologique : *la Derniere Idole, la Personnalité humaine...*

Ce qui fait en effet la valeur de l'ordre théologique et de l'ordre rationaliste qui lui a succédé dans beaucoup de pensées, c'est leur immutabilité absolue et aussi la transcendance qui les élève au-dessus de nos facultés humaines, si misérables dans le catalogue de Kant —tant d'autres nous eussent été nécessaires ! Ils éclairent d'en haut, et le principe de la moralité comme aussi de l'intelligibilité, l'ὁμοίωσις τῷ θέῳ, ne souffre aucune exception. Pas un doute ne nous effleure sur la légitimité de cet impératif, s'abaissant d'ailleurs avec l'apologétique, qui est de tous les siècles, à donner ses raisons à notre raison humiliée.

Mais transportez l'immuable en nous qui sommes le mou-

(1) La consultation s'est faite d'ailleurs, quoiqu'elle n'ait pas été provoquée de la même manière que pour le dogme. Un de ces clairvoyants est M. Léon Brunschwicg, *op. cit.*, qui a très bien fait ressortir le parti que le scepticisme peut tirer du pragmatisme actuel de M. Le Roy.

vant par excellence.— Par une singulière ironie, M. Edouard Le Roy, voulant justifier son pragmatisme, s'autorise de la métaphysique du devenir que nous devons à M. Bergson, où l'Un et le multiple s'entrelacent en notre vie profonde de si étrange façon en dehors de tout concept et par suite de toute intelligibilité — Grâce à cette transposition, l'ordre rationaliste, voire même théologique est en nous, au plus profond de notre conscience. Il dirige de là tout le mécanisme de mon intellect et en conséquence de mon activité. Mais parce que j'affirme être Dieu, c'est-à-dire l'immuable et l'absolu, le suis-je nécessairement ? Le chrétien est plus modeste en général. Christ est en lui, mais non le Père. Le pragmatiste s'illumine de toute la splendeur du Dieu-Un, tel qu'il fulmina sur le Sinaï... Nietzsche, ce modèle d'autothéisme, est donc le seul pragmatiste conséquent. L'intelligibilité est en lui, rayonne dans son activité prodigieuse. Mieux encore, il la crée et la renie à chaque instant comme Scot, cet affolé de la puissance divine, le lui accorde...

M. Edouard Le Roy se défend de tant de mysticisme. Il n'est pas Dieu. L'ordre de ses pensées comme de ses gestes n'est pas absolu. C'est au contraire tout ce qu'il y a de plus relatif, une adaptation perpétuelle du Donné amorphe, de l'indéfini qui flotte de toutes parts autour de nous, à des vues d'utilité. Mais alors le mécanisme de nos actes — qui sont aussi des pensées suivant le sens profond donné par M. Le Roy au mot *esprit* — n'est plus l'absolu dont on nous parlait. Il n'y a plus un Dieu au ciel de l'immanence, il y en a autant que d'individualités éparses. Il n'y a plus un seul dogme, une seule logification qui ait le droit d'organiser nos pensées, et de s'affirmer au dehors par des gestes. Il y en a mille et une, autant que de liaisons possibles entre l'Un et le multiple. Jamais le scepticisme qu'on accusait de toute éternité d'être incapable d'agir, n'a eu la partie si belle.

Il en résulte que le pragmatisme est pris dans ce dilemme:

Ou bien la pensée qui luit ténébreusement dans l'immanence est celle qui nous éblouissait au haut du ciel de la transcendance. Et alors vous n'avez rien changé au rationalisme que vous prétendez combattre, sinon d'en obscurcir les principes. L'intelligibilité qui vous régit est celle de tous et la première révélation en fut faite au Sinaï.

Ou bien cette pensée rayonnant de la vie profonde n'est plus l'intelligibilité courante, par qui se sont ordonnés jusqu'ici tous nos actes et toutes nos pensées. Elle est *une illusion*, comme le pessimiste Schopenhauer el l'optimiste Nietzsche l'ont soutenu, permettant la vie qui repose nécessairement sur un mensonge ! Et alors toutes les logifications étant au même titre des illusions sont valables. Les principes de toutes les sciences sont artificiels et arbitraires, le mécanisme de toutes les actions est entaché de fausseté radicale. Il n'y a plus d'intelligibilité que celle qui est décrétée par moi. Je gravis mon propre Sinaï et du haut de la montagne symbolique érigée au sanctuaire de ma conscience, comme au temps des fêtes de la Raison, je fais entendre moi-même la parole de *Dieu qui est moi-même* — ou les Forces mystérieuses au sommet desquelles je flotte, conscience diffuse !...

LIVRE II

LE MOUVEMENT

INTRODUCTION

J'ai dit tout d'abord le développement qu'éclaire une lumière surnaturelle — et qui devient étrangement ténébreux et cahotant, si on souffle dessus — de l'Un et de l'Immuable, tels qu'ils se sont définis peu à peu dans le dogme. Puis l'histoire hagarde du rationalisme, qui de l'Un et de l'Immuable retient le tout, mais le transpose — avec défiance à l'origine, ensuite parmi des sursauts d'orgueil qui effarent — dans le Moi... A l'heure présente, le pragmatisme a envahi les deux domaines de la théologie comme du rationalisme. Les âmes, de plus en plus, se refusent à croire à cette Intelligibilité transcendante qui, depuis l'analyse de Kant, est destinée à échapper à tout jamais aux prises de notre intelligence. Et la révélation, à laquelle elles s'attachaient autrefois leur semble une lueur bien trouble. Aussi, ne pouvant s'arracher complètement à cet ordre que nulle formule intellectualiste ne réussit à rendre, se contentent-elles de le

vivre, suivant la doctrine courante. L'Intelligibilité est devenue immanente. Elle nous ordonne par le dedans et non plus par le dehors comme jadis, sans que nous puissions la définir. Mais on sent aux attaques passionnées que dirigent contre le pragmatisme les derniers intellectualistes (1) que cet ordre d'intellection, si tôt devenu un ordre d'action, se dérobe, dès qu'on le transpose ainsi de Dieu en l'homme... C'est que l'Un et l'Immuable, qui si longtemps s'imposèrent, sont débordés présentement par la multiplicité et le mouvement. Et le pragmatisme qui a essayé de les sauver en inventant la méthode d'immanence est gagné lui-même par la contingence. Les adversaires que Zénon d'Elée croyait avoir vaincus à jamais par sa dialectique subtile ont repris de nos jours une vigueur inattendue.

Ce n'est pas en un seul jour que le Mouvement a pu se soustraire ainsi à l'Un et à l'Immuable, et je voudrais tracer maintenant les principales étapes de cet affranchissement... Il se présente d'abord encore imprégné de Raison, et l'indéfini qu'il porte en lui se déguise sous les apparences de la finalité, si bien que la Science qui est toujours la réduction du multiple à l'Un, l'arrêt du mouvement dans ses formules, finit par s'accommoder de lui. L'idée hégélienne, l'*entwickelung*, a triomphé et la Religion seule, obstinée dans les dogmes immuables, s'en est effarouchée...

Mais le mouvement a pris bientôt plus d'audace et s'est abstrait de la Raison, s'abandonnant à son essence qui est avant tout le caprice. Pour se faire admettre toutefois, il a gardé avec lui certaines rigidités matérielles qui jouent le rôle de la finalité dans Hégel, et c'est ainsi que l'idée darwinienne a pu entrer dans la science de plus en plus accueillante, tandis que la Religion, et non à tort, s'encolérait de plus en plus. Ce qu'il y avait de rassurant dans l'idée darwinienne, c'était donc la loi qui retenait le mouvement, l'empêchait de se livrer aux soubresauts les plus extravagants,

(1) Le pragmatisme ne veut pas demeurer en reste. Voyez le récent *Crepuscolo dei filosofi*, de Papini (Gian Falco, Milan).

comme jadis l'atome d'Epicure, pourvu du mystérieux *clinamen*...

Enfin le mouvement, voyant la partie gagnée ou à peu près, n'a plus cherché à dissimuler son essence, et une idée qu'on pourrait appeler bergsonienne ou plutôt kantienne, — le mot importe peu d'ailleurs — après avoir cheminé lentement tout un siècle, a flambé soudain. Les flammes ont envahi l'univers et bousculé la rigidité des lois sous lesquelles elles étaient contenues jusqu'alors. M. Boutroux écrit : *La Contingence des lois de la nature*. M. Poincaré établit le caractère artificiel et arbitraire de toutes les lois, voire même de tous les faits scientifiques. M. Bergson, supprimant l'idole de la représentation qui obstruait notre raison depuis si longtemps, s'établit par intuition en plein cœur des choses qui est mobilité essentielle, devenir... L'Église, bien entendu, condamnera, si ce n'est déjà fait, car elle a reconnu là-dedans son ennemi éternel, celui que les arguties de Zénon d'Elée ont si mal lié, mais la Science hésite. Faut-il, en faisant un pas de plus, admettre la troisième idée puisque les deux précédentes, l'idée darwinienne et l'idée hégélienne, ont réussi à se concilier, par le principe d'unité et de fixité qu'elles laissaient subsister encore, avec les nécessités absolues de la science et ses rigidités ? M. Bergson emploie tous ses efforts pour la faire agréer, et ses disciples, MM. Edouard Le Roy et Wilbois, ont introduit dans l'ordre rationnel le pragmatisme pour mieux y réussir et amalgamer ainsi avec l'Un et l'Immuable le devenir en qui M. Bergson voit la seule réalité...

Mais beaucoup hésitent à laisser pénétrer ainsi dans la Science et ses lois rigides l'artificiel et l'arbitraire que l'on avoue et l'idée nouvelle semble avoir plus de peine à s'ouvrir un chemin que les autres. La science est déconcertée par cette intrusion soudaine et semble se repentir d'avoir commis une faute dont la Religion est exempte en dépit des tentatives multipliées qui ont été faites, celle d'avoir été bienveillante au mouvement, à ce moderne Protée...

CHAPITRE PREMIER

L'IDÉE HÉGÉLIENNE

E pur si muove... Le cri qui, suivant la légende, avait échappé à Galilée, quand le dogme de tout son poids l'eut contraint à affirmer l'immobilité, retentit, comme nous l'avons vu, dès le moyen-âge avec Scot. Un soupçon jaillit dans les âmes. Il se peut que les décrets de Dieu, par lesquels les valeurs présentes ont été instituées, soient soudain révoqués et par suite lesdites valeurs transmuées du tout au tout, tellement est puissante, ajoutait le Docteur Subtil, la Volonté de Dieu. Telle fut la première conception du mouvement qui vînt battre en brèche le dogme et ses immobilités forcenées.

Elle n'avait d'ailleurs guère de chance de conquérir les âmes. Le moyen-âge a été, à un degré incroyable, le règne de l'anachronisme. Rome que les Barbares, ces Idées en marche, avaient si bien bousculée, prétend se survivre et Sion qu'on a ruinée dans l'Orient s'y surajoute sans qu'on sache trop pourquoi, de sorte que l'autorité papale s'enrichit de toute l'autorité césarienne. Et les Idées sont immobilisées. Jamais l'Un n'exerça tant de fascination dans les intelligences, ne réduisit et n'absorba avec une telle puissance d'absurdité le multiple et le mobile qui vainement se déchaînaient en lui, autour de lui.

Et les systèmes que les rêveurs élaborent en ce moyen-âge où le Verbe d'unification s'enveloppe de tout son prestige,

sont des théismes d'immobilité ou des panthéismes *analytiques*, pourrait-on dire, où tout se déduit immédiatement par une nécessité immanente du principe posé à l'origine, où tout en conséquence est réalisé dès l'abord, de sorte que le monde du possible coïncide avec celui de l'être. On sait le succès de ces gnoses sans nombre où les esprits se jetèrent éperdument, dans cette étrange époque, ces fantasmagories de lueurs toujours plus faibles issues du soleil initial expliquant le monde, figé dans l'éternité des reflets. Pas une ébauche de panthéisme *synthétique* où le possible déborde le réel, où à chaque manifestation de l'immuable Substance, réservoir des existences, quelque chose se révèle qui aurait pu ne pas être ou du moins être tel : chaque création nouvelle étant une invention et non plus seulement une analyse, une déduction.

L'idée de Scot a donc, non sans raison, causé le scandale de bien des âmes engourdies avec le thomisme, dans l'immutabilité de Dieu et de ses décrets. Elle a cheminé néanmoins et dès que les yeux ont pu s'affranchir de la vision anachronique et que l'obsession de la pérennité des êtres et des choses a été chassée, le sens du mouvement s'est répandu comme par miracle. Mais à l'origine, il est conçu comme une régression. Exhumer les âmes d'autrefois qui, avant l'introduction des catégories nécessairement viciées, ont été en communication directe avec le réel, tel est le mot d'ordre de ce qui fut la Renaissance aussi bien que la Réforme. Et tandis que les cœurs d'un Luther ou d'un Calvin, effarouchés de la corruption sans nom de la Rome papale, reviennent à la pureté — ou ce que l'on croit tel — du christianisme primitif, les esprits d'un Rabelais et surtout d'un Paracelse peuplent le cosmos d'une fantasmagorie qu'ils prennent pour les rythmes de la Nature enfin perçus. Et Ronsard ressuscite Pindare et pervertit à jamais sans doute, par le germe de mort qu'il y puise, la sensibilité moderne.

Il faudra plus d'un siècle pour se ressaisir et concevoir le mouvement sous forme de progression, de marche en avant

et non plus de retour en arrière. Je ne dis rien du protestantisme qui, à l'égal de ses pareils, tant du Nord que du Sud, se débat dans l'inextricable difficulté de déterminer le point fixe où finit en l'évolution du dogme le pur et commence l'impur. Mais ceux-là mêmes qui se sont rués avec tant de frénésie dans les in-folio du passé mort, répandus à profusion par l'imprimerie, s'aperçoivent que ces savants si vantés n'ont su le tout de rien, et même rien du tout, si l'on osait dire. Et Pascal, un des premiers, comprend que l'humanité est comme un seul homme qui vivrait toujours et apprendrait continuellement, si bien que c'est nous qui sommes les anciens. Les prétendus antiques, si respectés jusque-là, sont des enfants ânonnant devant le mystère des choses et leurs yeux étaient imprégnés de toute l'inconscience et de toute l'absurdité de la Nature, alors que les nôtres, mieux instruits, s'épurent de jour en jour. Et les écrivains eux-mêmes se lassent de Phébus et de son cortège dansant de Muses, vu qu'aucun d'eux n'a, selon la phraséologie de Ronsard, — si bien reproduite par Malherbe et par Boileau ses ennemis, en réalité ses humbles disciples — senti le souffle de Dieu dans ses cheveux, et pour cause. Il en résulte que la source d'Hippocrène est délaissée. Y boira qui voudra, celui que le poncif attire de façon irrésistible. Les novateurs, Desmarets de Saint-Sorlin d'abord, qui passe par la suite la mission à Perrault, pose en principe le premier qu'il faut éliminer de l'art et de la littérature ces âmes mortes qui les obstruent.

Desmarets et Ch. Perrault après lui croient donc trouver dans le christianisme dont leurs pensées étaient pleines, des sujets d'inspiration plus modernes, plus « dans le mouvement » que les thèmes du paganisme apprivoisés en littérature depuis Ronsard. Que le christianisme, immobilité formidable, répugne au principe du mouvement, tel qu'ils le concevaient et par suite a médiocrement animé tant leur *Clovis* que leur *Saint-Paulin*, la chose ne doit faire aucun doute, mais importe peu d'ailleurs. Ces écrivains indigents

ont accoutumé les esprits à considérer le mouvement dans le sens de l'avenir et non plus seulement du passé. Ils ont préparé le dix-huitième siècle à entendre à ses débuts la voix de Fontenelle, primitivement le bel esprit Cydias, devenu bientôt le champion du modernisme contre les archaïsants attardés, et plus haute encore, celle de Leibniz qui va prononcer les paroles graves dont tout le siècle retentira (1).

Fontenelle commence par se dégager de la superstition des antiques et développe agréablement le *sunt eadem semper* du poète. Choses d'aujourd'hui et choses d'autrefois se valent, quoi qu'on dise. « La nature a entre les mains une certaine pâte qui est toujours la même, qu'elle tourne et retourne sans cesse en mille façons, et dont elle forme les animaux, les plantes et les hommes. » Voilà qui eût bien étonné les hommes de la Renaissance qui se croyaient si petits et si faibles devant la généralité des antiques. « Vous êtes de la même pâte », dit irrévérencieusement notre Cydias, plus audacieux et surtout plus profond que La Bruyère n'affectait de le croire (2). Et les philosophes qui dogmatiseront à sa suite ne formuleront pas avec plus de netteté le principe de la stabilité des lois de la nature, si favorable à la thèse du progrès. Si tout, en suivant le dogme catholique de la chute va dégénérant et sans la venue du Christ qui a ressaisi l'être au bord de l'abîme, aurait chu de plus en plus bas, il n'en est pas de même pour Fontenelle, dont la fine analyse a si bien mis en lumière, dans l'*Histoire des Oracles*, le peu de sérieux de ces croyances surannées. Tout va pro-

(1) Cf. Brunetière, la Formation de l'idée de progrès, dans *Études critiques*, 5e série.

(2) L'exemple est donné. D'Aceilly écrira sans respect pour les maîtres d'autrefois :

Dis-je quelque chose assez belle,
L'antiquité, toute en cervelle,
Me dit : je l'ai dite avant toi !
Cest une plaisante donzelle.
Que ne venait-elle après moi ?
J'aurais dit la chose avant elle.

gressant. Les connaissances scientifiques s'amoncellent et débordent dans les crânes, les lumières jaillissent de l'énigme du cosmos si embrouillée jusqu'alors et éblouissent le siècle entier qui en prendra le nom. Au lieu du dogme de la chute, un autre dogme s'ébauche que Leibniz va se charger d'exprimer philosophiquement et qui sera bientôt la foi de toutes les âmes, en dépit des sombres prédications du christianisme à qui on arrache son arme principale, celle qui lui rapporta les plus forts revenus — l'immutabilité dans le mal suivie comme espoir de la seule rédemption possible, celle du Christ dont elle prétend perpétuer l'œuvre.

Un jour tout sera bien, et la rédemption de tous sera faite non plus par le Christ et l'Église qui le continue, mais par le principe de progrès — on dira bientôt de perfectibilité que chacun contient en lui. Telle est la révélation que Leibniz formule dès le début du dix-huitième siècle et qui va être la foi nouvelle... Cependant Leibniz, profondément imbu de théologie, construit le cosmos selon les règles ontologiques de l'Unité et de l'Immutabilité la plus orthodoxe. Dieu à l'origine est le grand ordonnateur des êtres, le chef d'orchestre, suivant la métaphore connue, qui bat la mesure et permet à tous les exécutants de faire leur partie isolément et de se fondre suivant un rythme universel dans l'harmonie de l'ensemble. Malebranche lui-même qui mettait Dieu derrière tous nos gestes, mieux encore au fond de toutes nos pensées — même les plus basses, il faut l'avouer : il n'y a rien de petit pour un Dieu et sa présence amplifie tout, même l'ignoble — n'est pas plus orthodoxe sur ce point. Ces deux systèmes sont bien selon le Verbe de l'Église qui commente et illumine sans cesse celui de Dieu. La toute-Puissance de l'Un ne souffre ni dans l'un ni dans l'autre la moindre rébellion du multiple. Peut-être même le déterminisme est-il, dans Leibniz, plus rigoureux que ne le voudrait l'Église, et Dieu même, dans le choix des possibles qui s'offrent à lui, selon la tradition scotienne et qu'il peut

rejeter ou admettre à son gré, est-il nécessité un peu plus qu'il ne convient.

Mais cette métaphysique de la *Monadologie*, si orthodoxe à la surface, que l'Eglise adopte et fait sienne — de même qu'elle puisera à pleines mains dans la *Théodicée* pour justifier Dieu de toutes les attaques des incroyants, habiles exploiteurs de l'argument du mal — contient dans ses profondeurs un principe d'une fécondité merveilleuse, inaperçu d'abord et dont les conséquences, désastreuses pour le dogme, ne se révéleront que peu à peu. C'est celui de la continuité, qui, avec les successeurs de Leibniz, deviendra la perfectibilité indéfinie de l'homme et entraînera l'inutilité d'un rédempteur à qui l'Eglise était si naturellement attachée.

« Rien ne se fait d'un coup, et c'est une de mes plus grandes maximes et des plus vérifiées que la nature ne fait jamais de sauts. J'appelais cela la loi de continuité, lorsque j'en parlais autrefois dans les *Nouvelles de la République des lettres*, et l'usage de cette loi est très considérable en physique. » Ainsi s'exprime Leibniz dans l'avant-propos de ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, parus en 1765 seulement, mais composés dès 1704, et qui, peut-on dire, ouvrent le siècle qui s'appellera celui des lumières et du progrès.

Dans ce *cogito* que Descartes voyait immuable à la façon d'un Dieu et contenant de toute éternité les principes rationnels d'où il est possible de faire sortir analytiquement l'univers, Leibniz, s'inspirant de sa loi de continuité, persuadé que la nature procède « par degrés insensibles », *pedetentim non saltatim*, note toutes sortes de dégradations qu'on appellera plus tard l'inconscient. L'individuation n'est plus une parcelle de lumière, tombée par miracle dans la nuit de la matière, le Moi de la religion et de la psychologie courante. Elle est un « Nous » complexe, fait de retentissements confus et surtout diffus, sans élément d'unification bien net, et la matière où elle a chu n'est nullement cette nuit à laquelle la théologie prête un caractère diabo-

lique. La matière est faite de pensée moindre et recèle en conséquence quelque chose de divin, jusqu'en ses profondeurs ultimes.

Sous la croûte lumineuse, comme s'exprimerait un bergsonien de l'heure présente, l'individuation se révèle donc, en dehors des concepts qui l'immobilisent, dans son essence pure qui est mouvement, *devenir*. Sous l'aperception claire, unification d'un instant que le Moi réalise à des degrés divers dans le temps, un monde merveilleux frémit... En nombre infini dans la nuit de nos consciences s'étoilent, à mesure qu'on y descend, des perceptions de plus en plus indistinctes, si bien que l'Unité totale est faite d'une multiplicité mouvante. L'arrêter fût-ce une seconde, la fixer, la définir est une opération impossible non moins qu'une illusion vaine, et que l'expérience de tous les instants fait évanouir...

Il semble donc que le mot fatidique : *E pur si muove* et surtout la chose aient enfin pénétré en métaphysique sinon en théologie, que désormais le cosmos, affranchi des immobilités où il s'engourdissait, s'éveillera comme d'un songe pour développer toutes ses puissances. La conception du progrès, encore flottante, va se préciser et éclairer les âmes. Tout se rencontre en effet dans le leibnizianisme pour satisfaire le *dynamiste* actuel le plus exigeant. D'un bout à l'autre règne cette loi de continuité qui ménage des gradations infinies entre les créatures multiples, les monades, disposées sur une échelle miraculeuse selon les degrés d'illumination et dont le Créateur, monade suprême, occupe le haut. Et le mot qui éclate dans le christianisme aux oreilles de l'ange déchu :

> Tu ne remonteras au ciel qui t'a vu naître
> Que par les cent degrés de l'échelle de l'Etre,

peut s'appliquer à toute monade, fût-elle la plus basse, la plus enténébrée d'inconscience, en substituant toutefois au nombre indéfini cent, réellement trop misérable, l'infini

lui-même dont Leibniz tente alors la réduction. Rien n'est omis de ce qui sera le mobilisme moderne — sauf le mouvement.

Les scrupules théologiques ont arrêté Leibniz sur le seuil. Un pas de plus eût été la révolte contre l'immutabilité de Dieu, ce qu'il ne veut pas. Au moment d'accorder à chaque monade, reflet plus ou moins conscient de l'univers et contenant en son sein, par conséquent, toutes les virtualités, le pouvoir d'évoluer de son plein gré et d'atteindre par elle-même à la perfection qui est son but, Leibniz se ressaisit. D'un geste il immobilise l'univers dont les particules, à l'infini, aspirent au mieux, par un éclaircissement progressif de leur essence. Il refuse même à l'individuation cette part de liberté que l'Église, depuis l'augustinianisme, convient de lui attribuer, sans danger pour la puissance divine. Une fois de plus l'Un étreint le multiple et l'absorbe si bien que ce panthéisme, cru au premier abord synthétique, où chaque monade va au progrès par une *invention* de tous les instants, redevient analytique au même titre que celui de Spinoza. Il n'y a plus dans ce dynamisme, subitement transformé en un mécanisme impitoyable, en une harmonie préétablie de toute éternité, nulle place pour le *clinamen* rêvé jadis par Epicure, la possibilité de dévier, aussi peu que possible, des lignes générales de l'ensemble. L'illusion est la même que dans l'aristotélisme. En voyant ces êtres sans nombre s'épanouir, du fond de l'abîme, aspirer au soleil de la pensée pure, toujours plus haut et remonter, semble-t-il, les degrés infiniment multipliés de l'échelle du ciel, on pourrait croire au mouvement tel que nous le concevons de nos jours. Il n'en est rien. De toute éternité pèse sur les individuations le décret de Dieu qui en a déterminé pour toujours le rang, dans cette hiérarchie de pensées plus ou moins troubles dont le cosmos est constitué.

Ce monde de virtualités frémissantes mal contenues dans les ténèbres par la main de Dieu, bouillonne, et dès que

les esprits sauront se délivrer de la théologie et de ses hantises d'immutabilité, les possibilités, jusqu'alors captives, éclateront et évolueront vers la clarté. L'œuvre de Leibniz, comme il arrive toujours d'ailleurs, dépasse ses intentions, et les individuations qu'il a cru enchaîner à jamais dans la conception panthéistique de l'harmonie préétablie, revendiquent leur liberté et diront bientôt leur droit à plus de lumière. Ce monde immuable de la théologie que le rationalisme a soin de maintenir tel et d'envelopper de ses formules *a priori*, frissonne de toutes les semences qu'il enferme, de tous les principes d'invention qui sommeillent en lui et n'attendent qu'un signal pour étinceler.

Les continuateurs de la pensée de Leibniz ne savent pas plus que lui se détacher de la théologie, et le cosmos qu'ils imaginent suivant la loi de continuité, frémissant d'évolutions possibles, est figé à la surface sinon dans les profondeurs. L'Un a posé au principe l'équation gigantesque qu'est le cosmos et les variables de ces fonctions innombrables qui s'entre-croisent mystérieusement sont, de toute éternité, prévues et déterminées *a priori*, dans sa pensée de mathématicien démesuré. La substance de Spinoza, si elle pouvait revêtir un instant la personnalité que le panthéisme intransigeant lui refuse, verrait dans une intuition moins formidable l'infini des modes qui de tous temps réalisent, dans tous les sens à la fois, l'infini de ses attributs.

*
* *

Cependant la loi de continuité instituée par Leibniz est si féconde par elle-même qu'elle va au-delà de ce que voulait le Maître et jette d'étranges lueurs sur des points que la théologie avait tout intérêt à maintenir obscurs. Tel est par exemple le problème de l'animalité, où se déchaîneront bientôt les haines métaphysiques des tenants de la création théologique et rationaliste, et ceux de l'évolution, enfin formulée.

Hâtons-nous de le dire, les bêtes ont été le plus grand embarras des cartésiens comme des théologiens en général. Ces frères inférieurs pour qui nul Jésus, quoi qu'on en ait dit, n'a paru, obstruent et déparent le plan de la création tel qu'on l'a construit suivant les indications de Dieu, tombées à intervalles irréguliers de la montagne sainte... Les cartésiens qui un instant se détachent des théologiens — assez timidement d'ailleurs puisqu'ils fondent la véracité de nos facultés et de la raison humaine en particulier sur le dogme de la bonté divine — ne comprennent que *la pensée claire*, produit de Dieu, étincelle, suivant la métaphore archaïque, jaillie du foyer de la pensée suprême. Devant la pensée est la matière en qui l'on imagine quelque chose de distinct de notre intellect, l'étendue réductible, en dernière analyse à des lois — peut-être parce qu'elle est de la pensée éteinte, dira plus tard un audacieux. Or tout ce qui n'es point pensée est étendue, et *vice versa*... Que viennent donc faire les animaux, ces gêneurs, ces êtres à cervelle trouble dont la pensée, qui n'a probablement rien de commun avec la nôtre, s'irradie cependant par le mystère de leurs yeux, nous interroge et nous enveloppe sans réponse possible? Pourquoi viennent-ils indiscrètement mêler leur vie à la nôtre? A quel titre figurent-ils, eux, les déchus plus que nous encore et que nul Christ n'a rachetés, dans la création? Quelle est la destinée de ces êtres qui ne peuvent pas remonter au ciel ?

Les anciens, que rien n'arrêtait, avaient du problème de l'animalité une solution toute prête. Les bêtes étaient les messagers des intentions célestes si bien dissimulées le plus souvent qu'elles échappent à l'humanité. Pénétrées de divinisme, elles constituaient l'intermédiaire entre l'Etre qui siège au haut du ciel et nous-mêmes qui avons les yeux sans cesse fixés sur ce point et n'y pouvons rien discerner, malgré nos efforts. Les oiseaux, en particulier, colombes ou autres, viennent de l'au-delà pour nous porter les nouvelles, qui sont quelquefois la bonne nouvelle, l'Evangile. Mais la théo-

logie depuis longtemps a montré la spiritualité des anges, les messagers les plus ordinaires du Très-Haut qui siègent autour de son trône et par moments s'en détachent pour nous apporter ses ordres. Les bêtes sont dépossédées de ces fonctions et par suite de la dignité dont le paganisme les avait investies. Que sont-elles? Qu'est au juste l'énigme de cette pensée qu'ils contiennent et qui se décèle, quoi qu'on fasse, à certaines heures, par la flamme de leurs prunelles?

Et des esprits mal faits — il en est toujours même parmi les théologiens — laissent entendre que ces créatures, ayant une pensée, attendent peut-être elles aussi une révélation. Et d'autres plus aventureux encore, reprenant des hantises errantes depuis la gnose, annoncent que Christ va s'incarner en toute espèce de formes animales, descendre jusqu'aux plus basses, celles qui confinent à la ténèbre absolue de l'inorganique, pour racheter toute la création et non plus seulement, ce qui en est l'élite, l'humanité faite à l'image de Dieu... Aussi les cartésiens qui ne connaissent que la pensée claire, parce qu'ils attendent d'elle seule la révélation, intérieure désormais, ont tôt fait de supprimer l'angoissant problème et de dire que l'animalité est *matière*, *res extensa* et non plus *res cogitans*.

On sait de quelle façon le doux Malebranche traitait une petite chienne pleine qui venait se rouler à ses pieds, et sans broncher, disait à un visiteur que le cri de la pauvre bête blessée avait remué jusqu'aux entrailles : « Ne savez-vous pas que cela ne sent pas? » Berkeley qui maintient le monde tel qu'il est sorti de la main de Malebranche, en supprimant toutefois la matière que Dieu, ouvrier par trop maladroit, se serait donné la peine de créer à seule fin d'être le substrat de nos idéations, est singulièrement embarrassé par le mystère de la bestialité. Il n'y a plus, dans son système, que Dieu et les esprits face à face. Tout le reste, la matière que Malebranche croyait nécessaire encore sous le fallacieux prétexte que Christ s'est incarné et n'a pu être illusion, s'est diluée comme chacun sait entre les mains de l'évêque de

Cloyne. Que faire des frères inférieurs, des pensées troubles? Souffler dessus, puisque tout cela n'est que matière. Et Berkeley est azoïste non moins qu'immatérialiste, ne faisant exception que pour la haute animalité, dont il maintient les esprits à côté de ceux de la basse humanité. Le bon évêque a trop connu ses semblables pour croire un seul instant qu'il y ait un abîme entre les deux... Mais qui tracera dans l'animalité en question la ligne de démarcation au delà de laquelle sera la haute qui subsiste et en deçà, la basse qui s'évanouit dans la critique idéaliste? Bien habile qui saura le dire et Berkeley lui-même ne s'en charge pas.

Avec Leibniz, au contraire, le mystère s'éclairait, beaucoup plus que ne le voudraient peut-être les théologiens. L'Inconscient, soudain révélé, nous permet d'admettre des pensées de plus en plus troubles jusqu'à l'infini et d'essence identique cependant à l'intellection, claire jusqu'à l'éblouissement, dont l'humanité croit avoir le privilège après Dieu. Sous la surface brillante où Descartes mettait le tout de la pensée, Leibniz, plus profond, discerne une multitude de consciences inférieures, il montre les petites perceptions qui s'unifient de façon plus ou moins complète et constituent dans ce cas l'aperception. Rien n'empêche donc, puisque des multitudes de pensées inférieures, une bestialité fantastique d'inconscience, grouillent en nous, d'admettre au dehors, sans les élever jusqu'à l'intuition absolument claire, sans les abaisser jusqu'à la matière absolument ténébreuse, une foule d'êtres dont la loi de continuité règle la hiérarchie. Linné et aussi Charles Bonnet apparaissent, pour introduire quelque ordre dans ce fouillis de l'animalité si dédaignée jusque-là et qui par la découverte de l'Inconscient, sort de la *res extensa* où la tenait le cartésianisme et s'exalte, par échelons minimes, jusqu'à la *res cogitans*, autrefois apanage de l'humanité.

Linné, il est vrai, commence par indiquer quelques procédés plus ou moins arbitraires afin de dresser un inventaire des êtres vivants et son nom semble attaché au sou-

venir de classifications artificielles entre toutes. Mais en bon leibnizien qu'il est, il n'en est pas moins persuadé que tout, dans la nature, est rigoureusement ordonné suivant un plan divin et de même qu'une chaîne de pensées s'organise en sorite formidable, de même les êtres se relient les uns aux autres sans que la nature, suivant l'axiome fondamental de l'école, puisse faire un saut. De là, ce principe qui domine l'œuvre de Linné : dans la longue série des formes vivantes, chaque espèce est nécessairement intermédiaire entre deux autres. De là les tentatives de classer la végétalité comme l'animalité suivant une méthode naturelle, qui serait l'image de la logique mondiale. C'est le disciple de Leibniz qui introduit, dans les classifications, la notion de structure, au lieu des caractères apparents de Klein, dont on se contentait jusqu'alors. Mais pas plus que son maître, Linné ne se sépare de la théologie. La vie, que la loi de continuité devrait révéler si vivante, garde l'immutabilité exigée par l'orthodoxie.

En effet, Linné ne doute pas un instant que les animaux soient sortis par couples des mains divines, ainsi qu'il est conté dans la Genèse. Et suivant lui, nulle de ces familles ne s'est éteinte et n'a subi la moindre modification à travers les âges. L'animalité que nous voyons grouiller sous nos yeux, de même d'ailleurs que la végétalité, cette vie plus étrange encore qui s'enchaîne au sol, est, du tout au tout, celle que Dieu institua au principe et dont Noé porta les essences dans l'arche fameuse. Ni dégradations, ni perfectionnements, en dépit des idées contradictoires qui commencent à se heurter, la chute théologique et le progrès philosophique. Linné croit à l'absolue immutabilité des espèces, distinctes l'une de l'autre, sans enchevêtrement possible et éternelles, comme il convient à des pensées de Dieu. Et seul le sentiment profond de la continuité, qu'il tient de Leibniz, vient tempérer par instants la rigidité de ses définitions, fondées sur la discontinuité et le dogme des créations successives.

Linné n'est qu'un simple naturaliste et s'en tient à ce qu'il a manié, la végétalité et l'animalité. Ch. Bonnet, dans sa *Palingénésie* a des ambitions plus élevées. Il s'attaque à la série totale des êtres et lui applique sans sourciller la loi de continuité qu'il tient de Leibniz. Il ne se borne pas au monde matériel que ses bras à la rigueur pourraient embrasser, avec bien des efforts cependant. Mais il s'élève à l'immatériel, jusqu'ici demeuré inaccessible. Tout dépend de Dieu qui est au sommet de l'échelle, et des degrés les plus bas de l'inorganique aux plus hauts de la spiritualité, de la pierre à l'ange, les êtres sont reliés entre eux par une foule de transitions insensibles. Lancé là-dessus, Ch. Bonnet qui spécule, sans se donner la peine, comme Linné, de réunir des caractères définis pour chaque espèce, ne s'arrête plus. Il admet une pluralité de mondes habités qui naturellement sont organisés selon la loi fatidique. Il y en a d'inférieurs aux nôtres et d'autres de supérieurs comme il convient. En ceux-là, les rochers, s'élevant d'un cran dans la hiérarchie, ont la vie, les plantes ont le sentiment, les bêtes le raisonnement et les hommes et les femmes, *tout ce que l'on voudra*, comme dit le bohème de Musset. Ils seront des anges par exemple, à moins qu'ils ne soient des bêtes...

Et le Français Robinet qui ne veut pas demeurer en reste avec ce Genevois de Ch. Bonnet, écrit à son tour des *Considérations philosophiques sur la gradation des formes de l'être*, sur lesquelles il est parfaitement inutile d'insister. Toutes ces élucubrations des leibniziens — il faut se garder d'y envelopper Leibniz — ont le même défaut : elles laissent trop de part à l'apriorisme dans l'application de la loi de continuité. C'est peut-être par raison d'esthétisme qu'on affirme ainsi, sans daigner se pencher sur le cosmos et voir si c'est vrai, la merveilleuse hiérarchie des êtres suivant les règles d'une pensée qui procède par degrés insensibles et ne fait jamais de sauts. L'expérience viendra bientôt, brisant çà et là la chaîne miraculeuse et des hiatus, des discordances, se révéleront dans cette harmonie dont les leibniziens se délectent...

Un préjugé théologique retient ainsi, dans les immobilités d'un prétendu plan divin, le mouvement qui éclate à tous les yeux et dont le secret vient d'être découvert sous le nom de continuité. Mais quoi qu'on fasse, le mouvement est, par sa nature même, destiné à être libre et non à se laisser enchaîner. Protée, dont Leibniz a dit le secret, se libère peu à peu. Le cosmos échappe aux mains d'immuable, qui l'avaient pétri pour l'éternité.

*
* *

De Leibniz où le mouvement, perçu dans son essence qui est la continuité, s'immobilise par superstition théologique, à Hegel où, plus profondément défini encore par l'identité de l'être et du non-être, c'est-à-dire le devenir des Grecs, il s'arrache aux étreintes de l'Un et délibérément *se met en marche*, tout le dix-huitième siècle, français autant qu'allemand, a vécu ou plutôt piétiné, sans foi bien précise, s'attardant à l'immuable que le rationalisme, succédané de la théologie lui impose ; frémissant tout à coup à des espérances messianiques, à des concepts de perfectibilité qui déconcertent.

Il faut remonter aux écrits qui ont précédé chez les Juifs la venue du Christ, pour trouver pareil espoir dans l'avenir temporel, bien plus encore que rationnel, de la race. Des prophètes surgissent çà et là, s'inspirant du subtil Fontenelle, promu dieu du dix-huitième siècle — on a les dieux qu'on peut — parce qu'il crut le premier au progrès, à la supériorité, matérielle tout au moins, des modernes sur les anciens... Un peu de leibnizianisme filtre même, çà et là, dans ces élucubrations de valeur assez médiocre, il faut l'avouer : on a également les prophètes qu'on peut. L'idée de continuité s'insinue dans cette philosophie de la progression ou du progrès qui essaye de se définir, avant que l'hégélianisme l'ait réduite à des formules abstraites où tout le dix-neuvième siècle s'hallucinera. On s'extasie devant les

lumières qui s'épandent à flots de toutes parts, particulièrement à la suite des travaux de Locke. Par eux ont été fixées de façon absolue, dit-on, les lois et la portée de l'esprit humain. Désormais la raison connaît ce qui lui est accessible et aura la sagesse de s'y borner. Et des hantises de révolte, des plans de réorganisation *a priori*, flottent dans les cerveaux, s'apprêtent, au nom du progrès, à se substituer aux institutions périmées, fondées sur le mensonge théologique.

Cependant devant ce rêve de perfectibilité indéfinie, ces merveilles que le siècle des lumières se promet du triomphe de la raison, des esprits doutent. Une convulsion qui, en quelques heures, engloutit, sans qu'on sache pourquoi, plus de soixante mille créatures humaines, déchaîne, sur la question du bien et du mal, les génies opposés de Voltaire et de Rousseau. Le premier ricane sur la construction théologique du monde par les leibniziens, sur ce cosmos si bien ordonné où tout, jusqu'aux minuties, est commenté, systématisé, justifié, et qui s'écroule dans un sursaut de l'absurde. Il écrit les aventures de Candide, héros hagard, ballotté à la cime des vagues cosmiques, sans suite ni raison. Le second riposte en maintenant au cœur des choses, pour coordonner dans son Unité la multiplicité des catégories qui s'entre-bâillent, le dieu du vicaire savoyard, destiné à devenir l'Etre suprême de Robespierre. Mais tous deux sont d'accord pour voir le siècle en noir, les lumières qui les entourent bien falotes...

Rousseau croit qu'un retour à l'état de nature, bon par définition parce que, hélas, il ne fut réalisé nulle part, serait le salut. Voltaire secoue la tête. Il adhère cependant à la thèse du progrès que près de lui des enthousiastes, Turgot en tête, formulent et dont Condorcet s'apprête à tracer les grandes lignes dans son *Esquisse*. Il écrit, pour contenter tout le monde, ces vers dans lesquels le *meliorisme* d'une George Eliot, par exemple, l'optimisme des pessimistes, pourrait trouver son origine:

> Un jour tout sera bien, voilà notre espérance,
> Tout est bien ici-bas, voilà l'illusion...

Mais cette convulsion qui produisit dans les âmes un long frémissement et leur arracha un cri d'angoisse devant l'absurdité du cosmos aussi brutalement révélée s'apaisa et bientôt fut oubliée comme toutes les choses humaines. Seul le Divin immuable perpétue ses affirmations et ne sort pas des esprits, même quand ils prétendent s'y soustraire. Aussi la pensée de l'absurde a-t-elle disparu et celle de la raison a-t-elle pénétré la notion du progrès qui s'élaborait dans les soubresauts de ce siècle.

Et sans souci des vagues d'aberration qui l'ont poussé dans la prison où il agonise, Condorcet écrit sans une faiblesse ni une atténuation son *Esquisse des progrès de l'esprit humain*. Le monde leibnizien, celui dont le disciple Ch. Bonnet avait décrit les innombrables échelons, de l'inorganique matérialité à la spiritualité des anges et de Dieu même, immobilisé jusqu'alors comme dans un conte de fée, se met en mouvement. Et l'on voit tous les êtres figés dans leur essence d'immuable, grimper un à un les degrés de l'échelle et se transformer — on dira bientôt se métamorphoser — toujours pour le mieux. La continuité est en mouvement, et Hegel n'a plus qu'à paraître désormais pour formuler la logique du devenir dont Condorcet a eu le pressentiment... Le cosmos du leibnizianisme, ensommeillé par la Volonté de Dieu qui seul veillait pour lui, se réveille, et les monades, conscientes de la perfectibilité qu'elles contiennent, font effort pour s'élever à des perfections de plus en plus claires, pour être des reflets de plus en plus complets de l'univers. Nulle limite ne leur est fixée dans cette ascension, et chaque pas constitue quelque chose *de nouveau*, par qui le panthéisme de Leibniz, analytique autant que celui de Spinoza, se transforme en un panthéisme synthétique dont Hegel va donner l'expression abstraite...

La main de Dieu qui tenait l'universelle multiplicité dans son étreinte s'est donc desserrée, et les individualités, livrées à elles-mêmes, peuvent s'enorgueillir de leur progression dont elles sont les propres ouvrières. Mais la

Raison, si ce n'est plus la main de Dieu, continue à diriger l'humanité dans la voie tracée par les décrets de l'Eternel, et ne souffre nulle régression, nul assaut de l'absurde disloquant soudain les catégories et faisant voler en éclats la construction logique de l'univers. Tout s'ordonne pour nos enthousiastes comme au beau temps de la théologie. Les phénomènes dont est fait le cosmos sont enchaînés l'un à l'autre par des lois, qui, réunies, constituent une Raison, la seule possible d'ailleurs, identique par là même à celle dont l'Église a le dépôt...

Jadis le dieu des juifs châtiait ou exaltait les familles pour l'acte mauvais ou bon de l'ancêtre, jusqu'à la troisième génération et au delà. Une solidarité merveilleuse lie de même toutes les individuations, et chacune — miracle d'altruisme qu'Helvétius se charge de théoriser en France après les moralistes anglais — doit au besoin se sacrifier pour le bien commun. Car le progrès de tous est fait quelquefois par la régression et même l'anéantissement de quelques-uns... Ainsi pensait Condorcet près de la mort, quand il écrivait au terme de son *Esquisse* l'hymne à cette Raison, dieu nouveau, qui mène le monde et l'humanité, et dont l'absurde lui-même n'est qu'une forme inférieure, nécessaire d'ailleurs à l'évolution universelle. Hegel va donner bientôt, sous une forme saisissante, la formule de ce jeu dialectique de la Raison qui du mal tire le bien, par le fait de l'opposition des contraires, toujours résoluble dans le mieux.

*
* *

De la perfectibilité à l'*entwickelung* du philosophe allemand, ce déroulement des choses selon les lois d'une dialectique impitoyable dans son unique formule, il n'y a qu'un pas, semble-t-il. Condorcet a dit le tout de ce qui va être bientôt l'hégélianisme. Il a mis en branle *le mouvement* que Leibniz contenait encore, au nom des droits de Dieu et de

l'immuable. Il l'a toutefois enveloppé d'une raison supérieure par qui le progrès ne va pas au hasard, mais au contraire se dirige suivant des fins mystérieuses peut-être pour notre ratiocination humaine, mais définies à l'avance et voulues par sa toute-puissante sagesse.

La hardiesse de Hegel, qui déchaînera contre lui les haines théologiques, sera d'ajouter un petit détail à cette philosophie du progrès si près de devenir à tout instant une religion. La Raison immanente ne s'est pas réalisée dans le passé, elle ne fut pas *actualisée* au commencement des choses, de façon que tous les possibles comme le croyait Leibniz, lui fussent présentés à la fois et qu'elle pût faire un choix là-dedans, en tirer le meilleur. Elle est aussi dans le devenir, *in fieri*. Le mouvement, par contagion, a gagné non seulement le cosmos qui se déroule selon une dialectique formidable, mais la Raison elle-même qui le règle et même le constitue. Cette Raison ne se réalisera qu'au terme de l'évolution. Elle prendra conscience d'elle-même non dans un Etre suprême, comme le croyait encore Robespierre, mais en quelque créature qui peut être vous ou moi, si bien que le juste, hégélien sans le savoir, se demande avec anxiété :

Qui de nous, qui de nous va devenir un dieu ?

Et cet être-dieu n'aura rien de suprême, dût Robespierre en frémir dans sa tombe, parce que la Raison actualisée en lui ne sera jamais définitive et qu'un dieu nouveau à chaque instant succédera aux dieux périmés, comme dans les théogonies primitives, pour apporter une formule plus haute mais toujours incomplète de la rationalité, destinée à se mouvoir à jamais !...

Qui dit cela? Le plus intrépide aprioriste qui ait jamais paru sur la terre, Hegel s'inspirant d'ailleurs d'un autre virtuose de la dialectique, moindre toutefois, Schelling... On sait comment un extraordinaire dogmatisme est sorti du principe criticiste de Kant, condamnant le moi à s'enfermer

dans lui-même, sans possibilité d'atteindre la construction ontologique qu'affirme l'Église, et qui devient ainsi article de foi mais non plus de raison. Les successeurs de Kant ont fouillé le moi et en ont tiré naturellement ce qu'il contient, de par le plus élémentaire enseignement théologique, la raison non pas seulement individuelle mais encore universelle. Le dix-huitième siècle tout entier parle de progression, malgré les résistances de la théologie. La raison s'est donc mise en branle comme toutes choses ici-bas et le principe de la perfectibilité est venu bien à point pour orienter le sens de la dialectique. Il lui fallait bien en effet se mouvoir à tout prix, sous peine de s'halluciner, à la façon hindoue, dans la contemplation de soi-même et en rester, avec Fichte, à l'affirmation : Je suis moi et aussi : Je ne suis pas le non-moi.

Tandis que Lamarck et Geoffroy Saint-Hilaire en France, Gœthe et Kielmeyer en Allemagne, rassemblent péniblement des faits et ne s'élèvent qu'avec une lenteur infinie à des rapports toujours sujets à revision, Schelling ferme les yeux et spécule, ce qui est plus vite fait comme chacun sait. Toutefois, avant de clore à jamais ses prunelles au réel, il a pu constater l'existence de certains êtres, de certaines énergies qui, par leur union, semblent se neutraliser : ainsi l'électricité négative et l'électricité positive, agissantes toutes deux, produisent en s'unissant l'électricité pure et simple dont l'existence ne se manifeste d'aucune façon. Cela suffit pour notre méditatif qui désormais, sûr de son principe, ne sortira plus du Moi où Kant puis Fichte ont claquemuré leurs disciples. Il pose aussitôt cette opposition, réelle quelquefois, apparente souvent, et plus souvent encore inexistante comme loi générale de l'être. Le moi s'oppose au non-moi, l'unité à la pluralité, l'esprit au monde matériel. Et ces contradictions, telles les deux électricités, sont les manifestations du principe universel que Schelling, creusant plus profondément dans le moi après Fichte, découvre et appelle l'Absolu. Inertes s'ils étaient unis, le moi et le non-

moi, par cela seul qu'ils sont opposés l'un à l'autre, deviennent actifs comme les deux électricités et tendent sans cesse à se joindre, mais cette union n'est jamais parfaite et pour cause ; de là des arrêts qui constituent tous les êtres Et nul doute sur l'objectivité de ces déductions puisque le moi et le non-moi, l'unité et la multiplicité, l'esprit et le monde matériel étant deux parties adéquates d'un même tout, on peut dire que l'esprit crée le monde et qu'il n'a qu'à regarder en lui-même pour en trouver toutes les parties. Philosopher sur la nature, c'est créer la nature, affirme superbement Schelling, et son disciple Hegel confirmera bientôt cette mémorable parole.

Oken est tout heureux de la formule que son maître lui transmet. Au lieu du A = A, assez maigre, de Fichte, Schelling écrit + O — O = O, ce qui est très riche de conséquences, il faut en convenir, de la polarisation au premier chef. Représentons l'univers matériel par + A et l'esprit par — A, l'absolu d'où tout est sorti est indubitablement O. En s'opposant à lui-même et par suite devenant à la fois actif et passif, l'absolu crée et l'univers s'en déduit. Je suis contraint de m'arrêter sur ces sommets et de renvoyer à Oken lui-même, pour la descente vers les plaines...

Hegel vient corriger ce que Schelling abandonne de l'*a priori*. Avant de fermer les yeux à l'illogisme du réel, le maître avait du moins gardé sur sa rétine le frisson de certaines contradictions cosmiques par qui l'absurde se traduit — ce qui lui avait fourni d'ailleurs le point de départ de sa logique vacillante. Hegel est plus rigoureux, entend ne pas tenir de l'objectif le moindre caractère de l'absolu. Tout doit sortir du subjectif. C'est de l'idée logique seule que dérive le principe générateur de l'univers.

Comme la pensée de Hegel aussi bien que celle de Schelling, sur laquelle on s'échauffa si fort aux environs de 1830, est singulièrement refroidie à l'heure présente, je glisserai sur les détails de cette dialectique hégélienne contenue en deux volumes compacts ni plus ni moins. J'en retiens l'idée

d'*entwickelung* contre laquelle l'Église va rugir par la voix de Veuillot (1).

Il ne faudrait pas que le dogme catholique, mal compris par cet énergumène, souffre de ses imprudences. Voyez entre autres échappées l'imprécation contre les chemins de fer dans *le Parfum de Rome* :

« On nous accroche à la locomotive. Non, je ne saurais louer cette machine violente ! Jamais je n'aimerai sa fumée, ses hurlements, son brutal et servile trajet à travers la terre déchirée. Jamais je ne verrai d'un œil content les automates uniformes qui servent le monstre.

« Je hais sa rapidité... Le chemin de fer est l'expression insolente du mépris de la personnalité et de l'anéantissement de la liberté. Je ne suis plus un homme, je suis un colis ; je ne voyage pas. Je suis expédié, etc. »

L'Église a bien assez à se défendre du mouvement dans l'ordre de la pensée. Elle peut laisser aller les chemins de fer de plus en plus vite sans que le dogme soit atteint. Dieu n'impose pas l'engourdissement physique, mais seulement l'immobilité intellectuelle. Veuillot a bien essayé dans les *Odeurs de Paris* d'arrêter la logique hégélienne, cette autre « machine violente » sans fumée et sans hurlements, et mieux encore que le chemin de fer anéantissant la liberté, nous transformant en colis. Mais ses violences ont plutôt gâté les affaires de l'Immuable — et de la liberté à la façon de l'augustinianisme, dont il s'institue le champion et à laquelle le rationalisme plus souple va s'accommoder très aisément, puisque Hegel conserve et exalte même ce qui est l'essentiel de sa foi, la Raison, *fût-elle en mouvement*.

La Science, dit Taine, interprétant à la manière hégélienne le *nihil est fluxorum scientia*, consiste à comprendre, *begreifen*. Son objet est d'arriver en toutes choses à une vue

(1) Il est regrettable que l'Immuable ait eu en France ce défenseur compromettant. C'est par lui que la négation de la science et de ses résultats, au nom du Très-Haut, puissance de miracle et de désorganisation, est devenue parole d'Évangile.

d'ensemble, *begriffe*, c'est-à-dire réunir sous une idée maîtresse des choses éparses, concilier des oppositions et fondre dans l'unité des contrastes apparents... « C'est beau comme un syllogisme ! » s'écriait l'auteur de *l'Intelligence*, émerveillé devant la finale d'une symphonie de Beethoven. Le mouvement logique que les *Analytiques* d'Aristote jadis avaient essayé de traduire assez maladroitement d'ailleurs, devient avec Hegel — pour les enthousiastes qui le suivent, le mouvement cosmique. Et la dialectique du penseur qui a tout à fait fermé les yeux et créé la nature sans la regarder — en philosophant, s'élargit jusqu'à devenir celle de l'univers, celle de Dieu...

En attendant qu'elle s'achève en des formules démesurées qui ne sont pas encore, dans le domaine du subjectif ni de l'objectif, la science se contente des déchets. Elle établit en des groupes qu'elle limite un lien de solidarité qui s'exprime par une propriété abstraite située à l'intérieur, une essence, comme on disait autrefois. Et l'univers entier est considéré comme une succession de ces vues d'ensemble ou concepts, *begriffe*, qui se perfectionne tour à tour suivant le principe posé par Condorcet. Pas de régression dans l'hégélianisme. La science, *entwickelung* à sa façon, étant le reflet du cosmos, va de perfection moindre en perfection plus grande, chaque stade se proclamant néanmoins ce qu'il y a de plus achevé — pour le moment... Le singe a pu se croire un instant la créature après laquelle l'univers entier halète, mais l'homme est venu, plus parfait, et après l'homme une série d'êtres, ceux qu'imaginait Ch. Bonnet — avec la seule différence qu'ils ne sont pas encore, mais seront fatalement tôt ou tard, — réaliseront de mieux en mieux l'idéal cosmique, actualiseront la Raison *in fieri* jusqu'à ce que Dieu soit. Jamais d'ailleurs, par définition, car le mouvement, une fois échappé à l'Immuable, ne peut y retourner, quoi qu'en pensent les théologiens et leurs successeurs laïques.

Tandis que la religion refusait de s'adapter à l'inévitable cependant, la science accueillait ces nouveautés jugées si

dangereuses par l'orthodoxie, et trouvait moyen de concilier sa foi rationaliste à l'immuable et les nécessités du devenir dans le concept de l'*entwickelung*. Alors que dans la tradition platonicienne la finalité était à l'origine des choses, l'hégélianisme la met au terme, *in fieri*, si l'on veut, mais l'évolution est néanmoins dirigée dans son ensemble par une pensée qui se forme en vertu d'une nécessité immanente et surtout absolue. Et cela suffit à satisfaire les partisans les plus acharnés de l'Immuable.

Aussi beaucoup d'âmes, conquises dès l'enfance à la religion, ont senti, à pénétrer Kant et Hegel, la construction ontologique de l'orthodoxie s'ébranler, mais non pas s'écrouler, comme le disait, peu de temps avant, l'enfantin Jouffroy. Rien n'est perdu de cette logification merveilleuse, telle que le christianisme et le rationalisme à sa suite l'ont érigée au cœur des choses. Mais par un miracle qui rappelle celui d'Amphion, aux sons d'une lyre cosmique dont l'exécutant se dérobe dans les ténèbres, les matériaux mus mystérieusement s'ordonnent d'eux-mêmes toujours pour le mieux... Ces âmes ont cru passer *de l'absolu au relatif*, mais ce relatif n'est en réalité qu'un déguisement de l'absolu, c'est l'absolu en marche dont Schelling et Hegel ont inventé la dialectique.

Je ne citerai qu'un exemple de ces prétendues crises, si nombreuses dans le dix-neuvième siècle, celui de Scherer, l'un des plus caractéristiques (1). Le critique du *Journal des Débats* fut jusqu'à la fin de sa vie persuadé qu'il avait rompu en une heure de déchirement effroyable, avec tout son passé d'orthodoxie, et qu'il ne gardait plus rien de son enfance, toute de foi au surnaturel. Or, cette crise se ramène simplement à substituer dans sa conscience l'absolu en mouvement à l'absolu immuable, ce qui ne change rien à la conception du cosmos, il faut en convenir. La science hégélienne ne vient nullement à l'encontre de la science orthodoxe :

(1) Voir sur tous les détails de cette crise, Gréard, *Edmond Scherer*.

les essences, si l'on veut, ne sont pas définies encore, mais elles le seront tôt ou tard. Dieu n'est pas à l'origine des choses, mais il sera à leur terme et détermine, par les mêmes moyens surnaturels, l'évolution des choses vers la fin qu'Il a conçue avant d'être, que la Raison, supérieure à sa volonté, comme l'établit le plus rigoureux thomisme, lui a imposée... Pourquoi ce changement de point de vue, assez insignifiant en somme, étant données les hardiesses que le mouvement s'est permises dans la suite, a-t-il soulevé les colères de l'orthodoxie, parlant par la voix du fameux Veuillot, pour n'en citer qu'un ? C'est ce qu'on a bien de la peine à comprendre quand on suit de près la crise du protestant Scherer, qui a été à peu près celle de Renan dans le catholicisme et de bien d'autres d'ailleurs (1).

Qu'écrit Scherer en effet, cette conscience souffrante qui veut se libérer? Ceci, qui est suivant M. Gréard un des prodromes de la crise : « La vérité n'est pas sur la terre, la vérité se fait. En d'autres termes la vérité pour les hommes et dans les hommes n'est jamais que relative, provisoire, fragmentaire. La vérité absolue que tant de gens cherchent et que tant d'autres croient posséder, n'existe pas. Il n'y a, en fait de vérité, qu'une genèse éternellement inachevée de la vérité. »

Et cette conception qui se fait jour d'heure en heure dans sa pensée lui semble le dernier mot de l'audace et suffisante pour faire écrouler l'édifice du monde ancien qui reposait sur la foi à l'absolu. Scherer ne semble pas se douter

(1) On a voulu voir la crise jusque dans Taine ! Il aurait été, s'il fallait en croire Albert Sorel par exemple, déchiré lui aussi à la façon de Pascal jusqu'à ce qu'il ait trouvé « le repos absolu de l'âme qui exclut tout doute et qui enchaîne l'esprit comme avec des nœuds d'airain » dans une sorte de « piété sombre » pour l'immuable dieu de Spinoza. On sait en effet que Taine a réussi à concilier, dans un stupéfiant éclectisme, l'Immuable de Spinoza et le Devenir hégélien grâce à la conception *des essences* qu'il nomme caractères dominateurs. L'exaltation religieuse de Taine à ses débuts reste d'ailleurs très douteuse.

de ce qu'on nommera bientôt contingence. En tout cas, la rupture est violente dans les termes du moins sinon dans les pensées. « L'absolu s'est dévoré lui-même ! » s'écrie notre protestant affranchi. C'en est fait de l'Immuable, et, saisi dès lors d'une belle ardeur pour *le relatif* qui l'est si peu, il démêle dans l'humanité sinon dans le cosmos en marche ces essences qui tardent tant à se former et dont l'hégélianisme fait le seul objet de la science...

*
* *

L'hégélianisme en se développant redevient un réalisme, ne différant de l'ancien, si aimé de l'orthodoxie aux temps primitifs, que par l'idée nouvelle de l'*entwickelung*. Les essences sont dans le devenir, au lieu d'être les types d'action immuables au ciel platonicien. Jamais la métaphysique substantialiste de la gnose n'a engendré fantasmagorie pareille à celle des Héros, jaillie des entrailles profondes de l'hégélianisme.

« Le Héros est un messager envoyé du fond du mystérieux Infini avec des nouvelles pour nous... Il vient de la substance intérieure des choses. Il y vit et il doit y vivre en communion quotidienne... Il vient du cœur du monde, de la réalité primordiale des choses. L'inspiration du Tout-Puissant lui donne l'intelligence et véritablement ce qu'il prononce est une sorte de révélation... (1) »

Chaque moment a son héros qui s'illumine ainsi, homme-synthèse, unifiant dans sa mystérieuse essence toutes les aspirations d'une foule. Et soudain dénoué, il rentre dans la nuit pour laisser place à un autre, plus synthétique encore, apportant, suivant le mot de Carlyle, une révélation plus haute, logifiant une multiplicité plus complexe.

Si la religion s'effare de cette conception qui au fond admet l'absolu, la Raison immanente, la logique monistique du

(1) Carlyle, *On heroes*.

cosmos quoique en mouvement, elle n'a pas tout à fait tort. L'idée hégélienne a été appliquée dès la première heure à Jésus, type par excellence du Héros comme Carlyle va le définir bientôt (1). Des créatures plus synthétiques encore que Jésus s'apprêtent à reprendre son œuvre et à l'amplifier, ce que de toute évidence l'Eglise ne peut tolérer.

De là l'indignation contre cette reviviscence de la gnose qu'est l'hégélianisme moderne. Jadis les Œons descendaient, immuables, en reflets de moins en moins spirituels, jusqu'à se charger de matière et communier avec nous. Aujourd'hui les Œons, toujours en mouvement, partent de la matière et montent au ciel en synthèses de plus en plus spiritualisées. Le cosmos est dans l'*entwickelung*, au lieu d'être figé par les décrets éternels de son Créateur, et Dieu n'est pas encore. Mais de l'homme à ce Dieu *in fieri*, les mêmes substances, qualifiées de dégoûtantes quand on les applique à la gnose, s'interposent avec aussi peu de vraisemblance que jadis...

La science, celle que Taine et Renan ont vers 1860 formulée dans leurs pages célèbres, trop peut-être (2), me semble donc du gnosticisme à rebours. Une série de substances qui ne sont pas encore tout à fait, s'épaississent lentement, de la spiritualité à la matière, s'entrelacent et s'emboîtent, comme autrefois les germes pour les leibniziens. Mais le rapport est inverse. Jadis Adam contenait par anticipation tous les êtres destinés à sortir de la semence, de sa substance synthétique Pour l'hégélianisme, Adam n'est pas encore. Il est informulé à l'état d'aspiration vague, mais des êtres déjà formulés

(1) STRAUSS, *Vie de Jésus*.

(2) *L'Avenir de la science*, quoique ayant paru dans la vieillesse de Renan est en réalité une œuvre de jeunesse et date d'un peu avant la crise. Le livre est donc contemporain de *l'Intelligence* de Taine. Celui-ci vraisemblablement n'eut pas de crise et s'installa dès les vingt ans, en toute sécurité d'âme, dans la conception mi-spinoziste, mi-hégélienne, du cosmos qui est également celle de Renan. J'appellerais volontiers cela du *scientisme*, et non de la science, pour distinguer le vrai et légitime relativisme, celui d'un Poincaré ou d'un Duhem, d'avec cet avatar bizarre de l'absolutisme théologique qui fut la foi de Renan et de Taine, sans oublier Scherer et tant d'autres.

synthétisent à chaque instant en des sous-Adams, aussitôt dissous, plus complets, jusqu'à l'Adam véritable... Et la science, le scientisme plutôt, s'imprègne de ce subtantialisme où se combine l'immuable et le devenir. Au grand scandale des âmes religieuses, restées attachées à l'immuable, elle procède par groupes comme les réalistes de jadis par concepts, et ses spéculations téméraires vont à l'essence, à la fois immuable comme l'affirment Spinoza et les théologiens, et en mouvement comme le démontre Hegel. Ecoutons Taine, nous disant ce qu'il entend par la science :

« Tout objet de la pensée est un groupe, un ensemble de détails liés entre eux et séparés de leurs alentours. Ce groupe en comprend d'autres et se trouve compris en d'autres... tout l'emploi de la pensée humaine est de reproduire des groupes... Mais les choses ne sont point mortes, elles sont vivantes, il y a une force qui produit et organise le groupe, qui rattache les détails à l'ensemble, qui répète le type dans toutes ses parties. C'est cette force que l'esprit doit reproduire en lui-même, pour que la série d'idées intérieures imite la série des choses extérieures, que l'émotion s'ajoute à la conception, que l'esprit devienne créateur comme la nature, etc. »

La théologie ne doit pas s'effrayer. L'Un et l'Immuable, ce qui lui tient le plus à cœur, se retrouvent dans cette science ainsi pénétrée d'hégélianisme, où le poison du mouvement s'est bien dilué dans les eaux immobiles de la substance spinoziste. Le réalisme platonicien est transposé mot pour mot dans la phraséologie de nos recherches modernes... Au lieu de concepts, Taine et ceux qui le suivent disent : *âmes*. Il y a des âmes de choses, des âmes de races, des âmes de foules. Et soudain ces substances flottantes se coagulent, deviennent le Héros, *genus generalissimum* des scolastiques. Il est en mouvement, ce qui le distingue des genres et des espèces des *tabulæ logicæ* du moyen-âge... La succession ascendante des Héros s'échelonne dans l'histoire un peu comme la procession descendante des Œons de la Gnose,

mais la chose importe peu. L'Un est au terme, s'il n'est pas à l'origine, et cela suffit pour logifier le cosmos de la façon la plus orthodoxe. Le rationalisme l'a si bien compris qu'il s'est accommodé du devenir hégélien et l'a, sans trop de peine, immobilisé dans ses concepts de nécessité et d'éternité... Mais Protée veille et a su se dérober à cette mainmise de l'Immuable sur lui.

CHAPITRE II

L'IDÉE DARWINIENNE

Le mouvement a mis en branle les concepts et désormais il ne s'arrêtera plus. Le réalisme figé du moyen âge est impossible et nous l'avons vu se plier au devenir, et les concepts devenus, par une étrange persistance de l'esprit substantialiste, synthèses vivantes, lois ou essences concrètes, héros, se dérouler suivant une progression que l'hégélianisme a cru définir. Mais le nominalisme a survécu, particulièrement dans l'Angleterre, si attachée de tout temps à l'illogisme du réel ténébreux et défiante des logifications rationalistes, trop claires, dont nous avons le monopole. Il retrouve des forces merveilleuses, dès que l'idée de continuité a révélé le fourmillement de l'infini dans la nature, et celle du mouvement brisé les cadres étroits, les unifications prétendues immuables où cet infini s'emprisonnait.

Les concepts, pensées de Dieu, sont déliés, soit hors de nous dans le cosmos, soit en nous, dans notre cerveau qui se flattait d'être un reflet de l'intellect divin. Et dès lors il semble que l'individuation libérée va dire, dans un poème, la joie d'échapper à la servitude de l'Immuable, de bondir dans la vie, de déployer ses énergies prodigieuses en dehors des catégories. Mais ici encore l'Immuable est si solidement ancré dans les âmes par une tradition millénaire qu'il réussit à refréner ce mouvement, à l'asservir une fois de plus dans ses lois rigides, à l'envelopper dans la fan-

tasmogorie d'une nature qui garde du passé théologique la nécessité implacable comme l'Ἀνάγκη... L'esprit réaliste du moyen-âge, à qui la révélation du mouvement a été faite, a produit l'idée hégélienne, où le devenir et l'immuable se concilient dans la succession des héros panthéistiques, tous indéfinis. Et la Raison, comme aux meilleurs temps de la théologie, guide l'évolution et en détermine *a priori* les fins. L'esprit nominaliste du moyen-âge va créer l'idée darwinienne qui avec Haeckel et nos monistes actuels englobera dans une logique profonde, effarante d'abstraction, d'où la rationalité même est évidée, mais qui n'en demeure pas moins l'Immuable, l'illogisme mis en lumière par la perpétuelle transmutation des espèces.

Comme précédemment la Religion élèvera contre son ennemi, le mouvement, des protestations indignées et la science rationaliste, d'abord surprise par le triomphe de l'incohérence, de la progression et de la régression qui s'entremêlent au jeu du mécanisme universel, se ressaisira et unifiera, dans le concept d'une nature, sans raison mais une — et cela lui suffit — la multiplicité un instant déchaînée...

***

Un homme eût pu dès le dix-huitième siècle, au moment où l'idée de la progression entrait dans les âmes en attendant que celle de la régression vînt s'y mêler, écrire le poème de la contingence et de l'incohérence, contre celui de l'absolu et de l'ordre, le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, sans parler de la *Théodicée* de Leibniz. Au cosmos qui déborde de lumière immanente, tressaille tout le long de son développement de volontés merveilleuses et s'achève dans la gloire et la raison, il eût opposé le vrai, celui qui est parcouru, en longs frissons, de ténèbres, traduit dans son évolution la lutte de volontés complexes, peut-être inconciliables, contradictoires, et couronne son histoire par l'éclat de rire de la déraison. Il avait pour cela la verve qui convient et le montra dans *Candide*, ce cri d'une conscience angoissée en qui la raison de vivre, jusque-là si ferme, s'écroule (1) pour laisser place à la nuit, aux fluctuations de l'inconnu formidable qui nous enveloppe, aux railleries de l'ombre. Mais le frisson dissipé, Voltaire s'est retrouvé, comme ces bons rationalistes dont j'ai raconté tout au long l'histoire depuis qu'ils se sont érigés contre la foi au nom de leur individualité vacillante, le plus parfait théologien qui se puisse rêver. Il a écrit l'*Essai sur les mœurs* au lieu du chef-d'œuvre qu'eût été *Candide*, étendu de l'humanité au cosmos tout entier — presque aux étoiles.

Or on sait ce qui constitue la philosophie de Voltaire, dans ce livre où est exposée sa conception de l'histoire — de l'univers comme des hommes qui s'y agitent. Les faits vont et viennent, incohérents, sujets à tous les à-coups, aux milliers de rencontre des atomes crochus d'Épicure. Et ici nous retrouvons par étincelles la flamme de *Candide*, mais il faut de l'ordre néanmoins, ne serait-ce que pour contenir la canaille, dont les instincts débridés pourraient devenir dangereux et se déchaîner dans l'absurde, comme ces tremblements de terre où tout s'engloutit à la fois, la vie et la Raison. De là, présidant aux destinées universelles, un être, rémunérateur et vengeur, si rigoureusement nécessaire que Voltaire n'hésite pas à écrire :

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer !

(1) La voilà, *la crise*, déchaînée dans cette âme frémissante de poète — Voltaire le fut au moins une fois dans *Candide* — par la terreur affolée de l'Absurde qui s'est fait jour soudain, à Lisbonne, a emporté tant de chair geignante dans une convulsion d'enfer... Qu'on ne vienne pas nous parler après cela de la crise de Jouffroy, élève à l'École normale, apprenant par des journaux qu'on polémique contre Dieu et ignorant probablement qu'on polémique aussi pour Dieu, de façon plus violente encore. De Maistre dès ce temps déroulait avec une subtilité de diplomate rompu aux affaires les secrets desseins de Dieu dans l'univers et la foi chancelante de Jouffroy eût pu se contenter de ces raisons, sans faire place au rationalisme, théologie honteuse d'elle-même et qui n'avoue pas.

Mais il existe, Voltaire n'en a aucun doute. Notre philosophe repousse formellement l'accusation d'athéisme. Il existe mais n'intervient jamais, — car il faut à tout prix éliminer de l'histoire, naturelle et humaine, le surnaturel, l'apparition du miracle. Telles sont les divinités d'Epicure qui vivent aussi dans les espaces interplanétaires et se désintéressent si parfaitement des affaires humaines. Nous voilà donc en présence de deux termes : des faits qui s'enchevêtrent pour le bien et surtout pour le mal et un Dieu qui...

se croise les bras dans un calme profond,

et guette les créatures pour l'au delà de la mort, où il les punira et les récompensera comme il convient.

D'où vient dans le cosmos l'ordre, indéniable au milieu du désordre et que dès ce temps-là les naturalistes, penchés sur le cosmos, commencent à attribuer à un mécanisme sans rationalité, aux lois mystérieuses d'une nature ne gardant plus du Dieu de la théologie que l'unité et l'immutabilité? Voltaire hésite, invente sa théorie des *grands hommes* qui lui semblent diriger les événements, les ordonner autour d'idées générales. Il a le pressentiment des Héros de Carlyle. Mais tout cela est bien piteux, sort d'une bien pauvre raison humaine devant les mirifiques déroulements de Bossuet et de Leibniz, fondés sur la Révélation — et surtout devant l'œuvre qu'il eût pu écrire, si, après *Candide*, sa sensibilité d'artiste en fût restée au frémissement de l'incohérence et de l'absurde.

Longtemps encore les naturalistes, s'arrachant à l'*a priori*, aux hantises de l'esthétisme non moins que du rationalisme, pénétreront dans les concepts, dans les espèces, y verront, comme les nominalistes l'avaient pressenti dès le moyen-âge, le résultat de sensations toujours dissociables unifiées le plus souvent au hasard soit en notre pensée, soit, ce qui est plus grave, dans le cosmos. Ils toucheront du doigt le désordre d'où Voltaire ne pouvait se tirer lui-même, faute

d'un Dieu logificateur, qu'en faisant intervenir on ne sait quels grands hommes, organisateurs des périodes historiques. Et malgré l'incohérence qui éclate, à chaque pas qu'on fait dans le déchiffrement de la Nature, malgré les ténèbres qui assaillent comme aux cavernes des contes orientaux, c'est l'ordre et la lumière de Dieu dont on cherchera les vestiges, c'est l'un et l'immuable qu'à tout prix on retrouvera dans le mouvement, fût-il plus que la variation, la transmutation la plus flagrante, fût-il la métamorphose.

Telliamed (1) que les railleries de Voltaire ont rendu illustre, est un de ces observateurs minutieux du réel dont la vision a été gâtée malheureusement comme tant d'autres à sa suite par le concept de rationalité. On sait qu'il se fâcha à propos de coquilles avec le terrible Voltaire qui était intraitable là-dessus (2). Nulle puissance au monde n'eût réussi à faire entrer dans le cerveau de celui qui fut le maître des voltairiens que les coquillages ou poissons fossiles, trouvés au sommet des montagnes, étaient des débris marins, les vestiges d'une vie archaïque déposés en des couches sédimentaires, après le retrait des eaux d'on ne sait quel déluge. Tout ce qu'on voudra, disait Voltaire, mais pas cela. Admettez que des pèlerins allant à Rome aient laissé tomber à terre quelques-unes de leurs coquilles ; que des voyageurs, trouvant le poisson de leur déjeuner pourri, l'aient jeté sans le manger et qu'il se soit pétrifié par la suite. Peu importe. Mais les eaux n'ont jamais baigné le sommet des montagnes. Si vous reconnaissez la réalité du déluge, toute la suite du récit de la Genèse en découle, et c'est ce qu'il ne faut pas.

Et Telliamed, en dépit de Voltaire, tint bon et dussent

(1) Benoît de Maillet. Il a retourné son nom afin de se donner comme philosophe indien. Nul n'était entendu alors de ses contemporains s'il ne se disait Persan, Chinois, Hindou, c'est-à-dire sauvage, *ingénu*, sortant à peine des mains de la Nature.

(2) V. *Dictionnaire encyclopédique*, article *Coquilles*.

les théologiens — afin de démontrer la valeur scientifique de la Genèse — s'autoriser de ses théories qui rendaient vraisemblable la réalité historique du déluge, le damné naturaliste prétendit que toutes les espèces, à l'origine, ont été marines et que la vie, grouillante d'abord au fond des mers, s'est évadée à l'air libre sous les formes les plus disparates. Un instant est venu où quelques-uns de ces êtres aquatiques ont rampé ou d'un bond se sont élancés hors des eaux pour n'y plus revenir. S'ils avaient été dans le sec absolu, c'eût été pour eux la mort immédiate. Mais tout autour de ces mers qui recouvraient alors la plus grande partie de la terre, l'ambiance était chargée de vapeurs par qui la vie était maintenue, dans des conditions différentes. Et c'étaient alors, affirme Telliamed qui a au plus haut degré le sens du mouvement, des transmutations merveilleuses, des métamorphoses résultant, dirions-nous dans notre jargon naturaliste contemporain, d'adaptations à des milieux divers. Le philosophe indien, au milieu d'aberrations sans nombre, bien excusables à cette époque, a donc vu nettement la possibilité pour la vie de revêtir suivant les milieux, des formes diverses et de se soustraire par là aux immutabilités dont parle la Religion — et la science à sa suite. Si Voltaire eût réfléchi, il eût vu tout ce que Telliamed, par ses transmutations animales et végétales dûment constatées, introduisait dans la science de principes dangereux contre l'orthodoxie. Mais il était intraitable sur la question des coquilles et cribla de traits le pauvre philosophe indien qui se tut. D'ailleurs, Telliamed n'avait eu que l'intuition du transformisme et son cosmos, à peine libéré de l'immuable, s'imprégnait de nouveau de rationalité.

Un autre écrivain faillit se fâcher avec Voltaire pour les coquilles, mais il était d'autre envergure que Telliamed. Ce fut Buffon. Et cette fois Voltaire recula, pensant qu'il avait à faire à trop forte partie. Convaincu, à l'origine, de l'immutabilité des espèces comme presque tout son siècle d'ailleurs, aprioriste et leibnizien sur ce point, Buffon, à force d'observer de près les êtres vivants que le Jardin du Roi lui offrait et non plus les *tabulæ logicæ* — transmises depuis les temps de la scolastique et reproduisant chacune à l'envi le plan divin, le seul et l'unique — se convainquit de l'inexistence de l'espèce, immuable selon la théologie et par suite de la possibilité de ces métamorphoses dont Telliamed avait parlé au grand scandale des deux camps, religieux et rationaliste. De là ses attaques contre les classifications qui constituaient pour Linné l'essentiel de la science naturelle, contre l'idée de méthode, permettant de reconstruire, comme au temps jadis, le plan suivi par le Créateur, et d'une façon générale, contre toute téléologie... Il se ressaisit d'ailleurs presque aussitôt, et ne crut plus qu'à des variations minimes, susceptibles d'introduire quelques modifications dans l'espèce, mais sans aboutir à la transmutation, si inquiétante pour le dogme catholique et pour la rationalité qui en dérive...

Une fois encore le disciple dépasse le maître et tire de l'idée tout ce qu'elle contenait, en dépit des puissances d'occulte qui en avaient retenu le développement dans la pensée initiale. Lamarck débrouille cette notion de *transformisme* si confuse encore pour Buffon et que Telliamed avait travestie de si puérile façon... Ce que la science ne pouvait admettre, sous peine de se heurter à chaque instant aux démentis de l'expérience, c'était la transmutation individuelle telle que l'imaginait le bon philosophe indien. Un être, mollusque ou poisson, sort de l'eau, rampe et devient personnellement, dans un temps plus ou moins long, après des séries de changements qui rappellent les métamorphoses des insectes, ophidien ou oiseau. Le poisson volant joue un très grand rôle dans l'imagination de Telliamed. Il est l'intermédiaire type de l'être qui change de milieu et par suite transforme ses nageoires en ailes — en quelques heures.

Ce que Lamarck introduit dans le transformisme, c'est le temps, d'où la possibilité pour une espèce de se métamor-

phoser et non plus seulement de varier, comme le croyait Buffon, et cela, par une série de transformations insensibles selon le principe de la continuité si bien établi dès lors dans les esprits. L'auteur de la *Philosophie zoologique* a trop bien observé l'animalité inférieure, celle où l'organisation est la moins complexe pour douter de la réalité du transformisme. Il n'a pas la naïveté de s'en prendre comme Telliamed, aux espèces supérieures empêtrées d'organes et de fonctions qui en font des touts énigmatiques... Nous avons vu précédemment ce qu'en pensait le cartésianisme : il les supprimait pour ne pas avoir à les expliquer. Ce n'était là que de la matière, et l'idéalisme les faisait disparaître en même temps que l'inorganique... Lamarck étudie, dans ces organisations rudimentaires, aux limites de l'animalité et de la végétalité, le fait de la variation que lui a signalé son maître Buffon, et les résultats l'effarent. Il voit comme au temps des métamorphoses ressuscitées par Ovide, avant que les catégories aient saisi toutes les individuations dans leurs mailles et leur aient imposé des formes rigides, des espèces se muer, dans les profondeurs, les unes dans les autres.

Mais il faut du temps, beaucoup de temps, mille fois plus de temps que Telliamed le supposait — même pour les essences inférieures. Que sera-ce donc pour les essences supérieures, mille fois plus compliquées encore? Ce n'est pas une individualité qui peut arriver à produire cette merveilleuse transmutation d'une espèce en une autre, mais des milliers peut-être qui se transmettent, en même temps que le flambeau de la vie dont parle le poète, *vitaï lampada tradunt*, les modifications insensibles qu'elles ont su acquérir au cours de chaque existence. Il y a donc une puissance mystérieuse qui s'ajoute à la génération, c'est-à-dire à la transmission pure et simple du type spécifique, et à force de transformations infinitésimales — nous sommes ici en plein leibnizianisme, dans le domaine de la continuité, mouvant seulement — aboutit à la transformation totale. C'est l'hérédité dont nul jusqu'ici n'a parlé et qui va devenir

la loi du monde, ou du moins une des plus redoutables de celles qui le régissent, nous ne savons trop comment ni pourquoi, car la nature, qu'on substitue en ce moment à Dieu, ne révèle à personne ses secrets.

Lamarck en effet n'a garde d'abandonner au hasard les transmutations qu'il a le premier mises en lumière de façon sérieuse. Sa hardiesse ébranle tout l'édifice théologique. Car si les espèces de l'animalité varient dans le temps, celles de la végétalité suivront le mouvement et celles de l'inorganique, ces lois tant physiques que mathématiques, d'apparence plus rigide encore, se laisseront gagner avant qu'il soit peu, et le *pur si muove* retentira dans tous les ordres. Mais elle a des limites. C'est du dedans et non du dehors que procède la métamorphose, ce qui tend à lui rendre quelque chose de la logique immanente dont la théologie nous a imprégnés. Les conditions d'existence qui, pour le naïf Telliamed, suffisaient à expliquer, par leur changement, les variations des formes, ne sont plus pour Lamarck qu'un élément secondaire du transformisme. Elles font simplement naître des besoins nouveaux qui déterminent, dans l'individu appelé à évoluer, le *désir* d'y satisfaire. Des habitudes se contractent ainsi, par le fait de la répétition de ce désir qui résulte du besoin, et l'activité, entraînée dans un sens donné, crée peu à peu l'organe, en vertu du principe que Flourens formulera bien plus tard.

Mais ce n'est là qu'une façon de rétablir la téléologie, que le principe du transformisme semblait exclure à jamais, comme l'avait pressenti Buffon. Tout l'occulte du rationalisme comme celui de la théologie d'ailleurs, peut être réintégré par cette voie dans le transformisme. Et c'est pourquoi de nos jours encore, tous les cause-finaliers, y compris les pessimistes qui à la suite de Schopenhauer ont interprété dans le sens du mal au lieu du bien les intentions de la Nature — sans rien changer à la marche générale des choses — exaltent Lamarck aux dépens de Darwin et le défendent à qui mieux mieux contre l'accusation, jetée par l'illustre na-

turaliste anglais d'avoir emprunté l'essentiel de la *Philosophie zoologique*, aux livres de son grand-père Erasme Darwin (1).

Mais Lamarck n'admet que l'occulte des volontés individuelles. Le transformisme s'explique selon lui par des besoins qui naissent, distincts dans les milieux divers où l'animal peut être placé, et des habitudes, c'est-à-dire des adaptations, en langage moderne, nécessairement variées. A-t-il besoin de tentacules, elles poussent. N'a-t-il plus besoin d'yeux dans l'ambiance ténébreuse où il se résout à passer sa vie, ils s'atrophient. La téléologie de Lamarck est donc fragmentaire, sans but final, et les nominalistes, en dépit de tout ce qu'il a gardé de la rationalité leibnizienne, peuvent le reconnaître pour un des leurs.

La chose est plus discutable pour Geoffroy Saint-Hilaire qui établit la transition entre Lamarck et Darwin. Le réalisme le réclame, quoi qu'il fasse et comme son adversaire Cuvier le lui a fort justement reproché... Il s'effare de la descente hardie de Lamarck parmi les animalités inférieures où des hiatus sans nombre séparent les individualités, où les concepts semblent s'instituer au hasard des milieux et des besoins variables qu'ils nécessitent. Il part des animalités supérieures où les formes paraissent immuables, sauf les variabilités au sein de l'espèce qu'aucun naturaliste n'a pu nier. Et l'Unité théologique qu'il garde au fond du cœur se traduit pour lui par la doctrine de l'unité du plan de composition. A l'occulte des volontés individuelles de Lamarck par qui la téléologie s'éparpille et risque de se perdre, Geoffroy Saint-Hilaire substitue l'occulte de la volonté unique, celle de la pensée créatrice. Et par là même est niée la puissance que Lamarck accorde à l'individuation de se créer par une volonté toute-puissante digne de Dieu

(1) V. en particulier le curieux petit livre d'Édouard de Hartmann, *le Darwinisme, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine*, trad. Guéroult. F. Alcan, Paris.

un organe, fût-il infinitésimal, que l'hérédité conserve et développe. Le multiple rentre dans l'immuable d'où le nominalisme naturaliste, si timide encore, essayait de le faire sortir... L'organisme est passif, entre deux éléments actifs qui se combattent et produisent ainsi le fait du transformisme, bien difficile à nier depuis Lamarck. D'une part la volonté de Dieu, qui a fixé pour l'animalité entière, comme pour la végétalité d'ailleurs, un plan merveilleux et les successeurs de Geoffroy Saint-Hilaire, l'école de Richard Owen en particulier, diront un type organique absolu. D'autre part les milieux qui modifient de mille et mille façons, comme autant de mains mystérieuses, l'Un tel qu'il est sorti de la création et le transforment en multiple indéfini tel que nous le voyons tous les jours.

Retrouver dans le polymorphisme actuel le type primordial de l'animalité, telle est l'œuvre à laquelle s'attache dès lors Geoffroy Saint-Hilaire. Et l'on sait par quels prodiges de contorsions et de conversions il en vient à retrouver dans les formes les plus disparates — car du supérieur sa pensée de plus en plus unifiante est descendue à l'inférieur — l'Un et l'Immuable. Sa dispute avec Cuvier éclata à propos de deux disciples aventureux, Laurencel et Meyranx qui, en supposant un vertébré ployé en deux à la hauteur de l'ombilic, de manière que la face ventrale demeurât extérieure et que les deux moitiés du dos, arrivées au contact, se soudassent entre elles, y voyaient... un céphalopode. Cuvier éclata de colère. Il ne croyait pas à cette unité de plan dont Geoffroy Saint-Hilaire était illuminé. Il répartissait l'animalité en quatre ordres au moins, irréductibles l'un à l'autre en vertu des dispositions — que tous les retournements du monde ne peuvent faire coïncider — du système nerveux, essentiel dans l'Univers, tous les autres, suivant sa formule, n'étant là que pour l'entretenir et le servir.

A ce transformisme, à la continuité leibnizienne de Geoffroy Saint-Hilaire, Cuvier opposait l'immutabilisme qu'il tenait de sa foi de croyant, de voyant, la discontinuité que sa

science incontestable lui révélait comme le mot de l'énigme universelle. Et son imagination s'exaltait devant les débris d'un passé millénaire que les profondeurs de la terre commençaient à rendre. Il affirmait *l'identité de ce qui est et de ce qui fut*, à travers le temps de plus en plus démesuré qu'exige la géologie moderne et auprès duquel les six mille ans de la Genèse ne sont qu'un instant imperceptible. D'un os insignifiant pour tant d'autres, il reconstituait par déduction ces créatures monstrueuses, alourdies d'organes, qui ne correspondent plus aux nôtres plus déliées, semble-t-il, simplifiées par l'usage. Et plutôt que d'admettre les progressions et les régressions du transformisme, il rêvait de cataclysmes cosmiques où les espèces se sont englouties, d'où quelques-unes se sont miraculeusement évadées et multipliées, se mêlant à d'autres que les mains du Créateur, toujours actives, ont fait naître soudain pour repeupler le monde.

Geoffroy Saint-Hilaire survécut à Cuvier, mais un doute semble lui être venu sur son œuvre à la dernière heure. En appuyant sur la fixité des espèces, en faisant de ce principe un dogme intangible sans lequel tout le réalisme aussi bien celui de la discontinuité que celui de la continuité leibnizienne s'écroule, Cuvier avait montré à son adversaire le danger que sa doctrine faisait courir à l'orthodoxie et le triomphe prochain du nominalisme. Geoffroy Saint-Hilaire en effet croit à l'unité du plan de composition, et tous ses disciples après lui, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, son fils, comme Richard Owen et tant d'autres, chercheront derrière l'apparente multiplicité l'unité du type organique — jusqu'à ce qu'ils reviennent avec Agassiz à la multiplicité pure et simple et proclament l'impossibilité pour la pensée humaine de s'élever jusqu'au plan divin. Mais en même temps il fait de l'apparition du multiple au sein de l'Un, où Lamarck plus hardi que lui sur certains points et beaucoup moins sur d'autres, voyait encore le résultat d'une volonté intérieure — le produit de quelque chose d'extérieur qui échappe à la rationalité.

Geoffroy Saint-Hilaire va plus loin encore dans l'audace, et Lamarck là-dessus est plus pondéré. Il se passe du temps indéfini qu'exigeait son prédécesseur pour les transformations les plus insensibles. L'hérédité qui transmettait mystérieusement sans en rien perdre, en y ajoutant, plutôt, des modifications individuelles, le fait sourire. Il accepte la possibilité, sous l'influence des milieux, d'une métamorphose brusque de la forme dans la période embryonnaire sinon adulte, ce qui est presque du Telliamed. Tout compte fait, Geoffroy Saint-Hilaire maintient dans l'animalité et par suite dans le cosmos — car les deux problèmes se confondent, se ramènent en réalité à celui des concepts, et les solutions de l'un sont immédiatement applicables à l'autre — la fantasmagorie de l'Un, telle que la théologie la plus rigoureuse s'en contenterait. Mais en face sont les Forces, impersonnelles, anonymes, indifférentes au bien comme au mal, à la rationalité, peut-être même en leur essence profonde irrationnelles, absurdes, démoniaques, comme l'a cru tout le moyen-âge. C'est d'elles que sortent pour les nominalistes les concepts de notre pensée et peut-être aussi ceux du cosmos, faits d'illogisme, *mots, souffles de la voix* que le réel dissipe sans cesse. Et c'est à ces Forces que Geoffroy Saint-Hilaire abandonne l'organisme tel qu'il est sorti de la pensée et des mains démiurgiques de Dieu. C'est à leur puissance de transformisme qu'il livre le chef-d'œuvre de la création, l'idée merveilleuse d'Unité dont elles vont faire le multiple — l'incohérent à leur image.

Darwin peut apparaître désormais. Le prototype que Richard Owen à peu près en même temps cherche dans l'on ne sait quel squelette supérieur, la chose solide entre toutes, lui le met dans un globule de sarcode ou de cambium, tout ce qu'il y a de plus mou et de plus malléable. Voilà ce qui lui suffit pour la part du surnaturel qu'il croit nécessaire dans l'explication de la vie, car il recule devant les générations spontanées de Lamarck, renouvelées sans cesse sous nos yeux d'après ce dernier. Et Darwin n'accepte des mains

du démiurge que la cellule primitive. Tout le reste va être le produit des Forces mécaniques, déchaînées par Geoffroy Saint-Hilaire, le triomphe de l'absurde que soupçonnaient déjà les nominalistes du moyen-âge.

En cela seul réside ce que j'ai nommé l'idée darwinienne, par opposition à l'idée hégélienne. Le mouvement ici n'est plus dirigé par la finalité, c'est-à-dire une rationalité aveugle. Il est abandonné à lui-même, à l'irrationnel des forces cosmiques et celles-ci en font tour à tour selon leurs volontés profondes qui sont pour nous et pour elles aussi probablement illogisme, de la progression, ou de la régression au hasard. Tous ont reculé jusqu'à présent devant l'idée qui hantait les esprits depuis que *le devenir* a été révélé comme le fait essentiel du cosmos, devant la tentation de le dépouiller de toute spiritualité, d'épurer l'histoire naturelle d'abord et celle de l'humanité ensuite, de toute conception téléologique. Mais le réel trop criant l'a emporté contre les logifications, déchet de la théologie, qu'on prétendait lui imposer. Il se joue de toutes les lois, va et vient, étincelle et s'évanouit pour renaître de nouveau, au-dessus d'on ne sait quelles fluctuations qui ne peuvent être définies, raison ou folie. Nature, dit-on, ce qui est exclusif de toute qualification...

Je n'insisterai guère sur le darwinisme. Le moyen mécanique que l'illustre naturaliste imagine pour expliquer le transformisme — en même temps que Russel Wallace à qui il a rendu pleinement justice (1), est la sélection dite naturelle, pour la distinguer de la sélection artificielle, procédé

(1) Wallace se trouvait dans l'archipel Indien quand il adressa à Darwin lui-même un mémoire où se trouvait nettement exposée la doctrine de la sélection naturelle, expliquant la variation des êtres organisés. Darwin, pour ne pas perdre le bénéfice de la simultanéité sinon de la priorité d'idées, fit paraître en même temps le mémoire de Wallace et des extraits de son propre travail qui allait devenir l'année suivante *l'Origine des espèces*, dans le 3e vol. des *Mém. de la Soc. linnéenne de Londres*, 1853. L'accord des deux savants fut parfait jusqu'à ce que la question de l'homme les eut brouillés,

bien connu des éleveurs. On sait comment l'homme appelle, du fond de la vie, les formes qu'il lui plaît, et combien son imagination se donne libre jeu à manier cette matière plastique entre toutes, l'animalité, aussi bien que la végétalité. Il y a dans le plus placide jardinier, par exemple, quelque chose de l'âme des *comprachicos* dont Hugo nous a révélé l'existence au seizième siècle (1) et qui achetaient des enfants pour en torturer les formes et faire éclater le rire. Triomphe du grotesque obtenu avec de la vie geignante. Impossible n'est pas du langage de *l'éleveur* en général. Il a fait la rose bleue. Il peut faire plus, dès qu'il le voudra.

La nature dont les intentions, par contre, se dérobent complètement à nous — peut-être comme les *comprachicos* a-t-elle dans sa pensée obscure le dessein de faire rire on ne sait quel être, placé hors de nous de toutes les façons — s'empare donc de ce que lui donne Dieu (2) et qui se multiplie, ainsi qu'on sait, par épigénèse, de façon inquiétante. Si elle n'y prenait garde, la vie, étant donnée sa mystérieuse puissance d'assimilation qui se traduit presque aussitôt par l'accroissement et la génération, à l'origine bipartition pure et simple, aurait tôt fait d'obstruer le cosmos. Les eaux non moins que les airs regorgeraient d'êtres aspirant tous à l'oxygène, la première des nourritures, sans parler des autres, et ce serait en peu de temps la mort de la planète. Malthus, dans l'ordre économique, avait établi longtemps avant Darwin le même fait, indiscutable d'ailleurs, d'où la nécessité reconnue par tous de pratiquer là-dedans *des coupes sombres*.

Qui les fera ? qui discernera dans ce pullulement de la vie uniforme ce qui doit être satisfait et vivre, ce qui ne doit pas l'être, et succomber ? Dieu, qui suivant la théologie distingue les élus et les réprouvés. Mais Malthus et Darwin après lui secouent la tête. Le surnaturel est peut-être à l'origine de la vie, la question dépasse les procédés de la science

(1) *L'homme qui rit.*

(2) Mme Clémence Royer supprime Dieu, mais Darwin l'accepte encore. La chose lui paraît si indifférente d'ailleurs !

actuelle. Mais il n'est pas dans son développement que l'histoire naturelle nous permet de suivre. C'est la nature elle-même qui fera le triage, en instituant dans l'Unité qui est devenue multiplicité incohérente sans bornes, une *spécification*, mouvante d'ailleurs, car il n'y a rien d'absolu dans le jeu des Forces que les Grecs unifièrent les premiers sous ce nom si vague : Φύσις.

La spécification est née, grâce à qui le pullulement va subir un temps d'arrêt. Le besoin de manger qui presse tous les êtres, de s'assimiler le plus de substance possible, les fait se tuer les uns les autres. Il y a dans les *ensembles* tant de la végétalité que de l'animalité, entre croisées le plus souvent, des luttes d'inouï acharnement, des déchirements intimes que nous devinons à peine sous les apaisements de la surface. Une prairie est le plus épouvantable champ de bataille qui se puisse rêver, et ne le cède guère qu'à la forêt où les combats deviennent énormes, où les fauves de toute taille vont et viennent et dépècent les faiblesses et finissent par s'entre-dévorer eux-mêmes. Ainsi l'oxygène est réservé à ceux qui survivent. S'il y en avait davantage, si l'inorganique offrait plus de ressources à ces organismes qui sans répit s'assimilent toutes les nourritures terrestres, la lutte serait moins âpre peut-être. Mais le fait est là, brutal. Malthus et Darwin, irréfutablement, nous le montrent du doigt. Il n'y a pas de quoi manger pour tous.

Et *mécaniquement* la Nature distingue dans le fouillis de la végétalité comme de l'animalité, ce qui mangera et ce qui sera mangé. Toute spécification faite sous l'action de ce milieu physique dont Lamarck et surtout Geoffroy Saint-Hilaire ont montré l'importance énorme, peut être avantageuse à l'être qui en est l'objet. Telles par exemple la grandeur ou la petitesse. En règle générale, le plus grand mange le plus petit et le mouvement devrait aller toujours dans le sens de la progression, de la grandeur en ce cas particulier. Mais il n'en est pas ainsi. Il est des êtres que leur petitesse a sauvés et qui ont survécu, où de plus grands, plus visibles par

contre, ont succombé. On connaît le drame qui s'est passé dans le monde des rongeurs et qui nous a valu le maintien jusqu'à nos jours de la souris, la seule espèce de son genre qu'aient connue les anciens. Les croisés apportent de l'Orient le rat noir qui fait des ravages effroyables, mais ne peut atteindre la souris dont la prestesse s'évanouit dans les trous minuscules. Vers le milieu du dix-huitième siècle vient le surmulot, qui attaque l'envahisseur précédent, de même taille que lui à peu près, le dévore et l'extermine, mais ne peut rien contre la souris qui a le bon esprit de demeurer petite et se dissimule comme jadis dans ses retraites où la dent de ses ennemis ne saurait l'atteindre...

Et c'est ainsi que de l'excès de désordre est sorti suivant Darwin l'ordre présent, si fort admiré des poètes, et aussi des théologiens comme des rationalistes. Une cause exclusivement mécanique, le besoin de s'assimiler de la nourriture et de proliférer a produit ces spécifications si variables dans le cours des âges, la nature plastique de la vie prenant indifféremment toutes les formes, au gré des milieux où elle se développe. Et c'est ainsi que le meilleur a été sélectionné, sans qu'il soit besoin de faire appel à la téléologie, par une application rigoureuse des lois, absurdes tant qu'on voudra, mais fatales, de la Nature. Le meilleur n'implique pas nécessairement progression. La régression, l'atrophie ont été, non moins que l'hypertrophie d'un organe, utiles plus d'une fois dans la concurrence vitale, sans parler de la lutte incessante contre l'inorganique. Le hasard qui résulte de la coïncidence ou rencontre des séries a d'ailleurs joué le plus grand rôle dans le processus d'où sont sortis les concepts vitaux actuels, les types qui ont survécu et luttent encore en attendant de disparaître à leur tour — à moins qu'ils n'éliminent les autres par une adaptation de plus en plus parfaite au milieu.

*
* *

Plus encore que pour l'idée hégélienne, la Religion s'est montrée rebelle à l'idée darwinienne (1) et la chose est compréhensible, le mouvement auquel tout phénomène cosmique se réduit, ne contient plus d'élément rationnel où l'on puisse reconnaître quelque chose de Dieu et de ses finalités merveilleuses. Il est le résultat d'à-coups et de rencontres, et les concepts, les unifications que la pensée, sous peine de ne plus s'exercer, est contrainte d'instituer dans cet univers mouvant, se dénouent dès qu'on approche du réel. Plus rien de ce réalisme de jadis, de cette logification rigide qui était la Raison de Dieu avant d'être l'ossature du cosmos et que la raison humaine s'efforçait de discerner çà et là, comme autant de réminiscences du ciel, à propos de sensations troubles...

La science cependant s'est accommodée du darwinisme, comme elle avait su le faire de l'hégélianisme. Peu lui importe après tout que le mouvement soit dirigé par une finalité immanente vers des buts que nous ignorons, vraisemblablement à jamais, d'autant plus que, par définition, ils ne peuvent se matérialiser. Elle a donc sacrifié volontiers la rationalité que le scientisme de Taine et de Renan, inspiré

(1) J'ai déjà cité plus haut l'ouvrage du docteur Constantin James édité par la Société de Saint-Augustin et répandu à profusion chez les curés de campagne et autres âmes pieuses, sans doute pour les arracher à la tentation d'autres lectures : *Moïse et Darwin, l'homme de la Genèse comparé à l'Homme-Singe*. Notre docteur ne doute pas un seul instant de la fixité des espèces non plus que de l'immutabilité de l'ensemble cosmique du moment qu'elles sont affirmées dans une ligne de l'archaïque Pentateuque. Le bestiaire que le génie de Cuvier commence à ressusciter, a beau surgir des nuits cosmogoniques et dire la pauvreté des six mille ans requis par Moïse pour contenir l'évolution de la vie sur cette terre. Constantin James n'en démord pas et affronte les monstres grouillants qui, au nom de Darwin, viennent, innombrables, témoigner contre le pseudo-Moïse. Tout est un, immuable et les cieux racontent la gloire de Dieu et aussi les entrailles de la terre comme la fantastique animalité qui en sort.

de Hegel, maintenait au cours des choses, dans le déroulement qui constitue lentement l'univers. Le mouvement sera donc inexplicable, enchevêtré de progressions et de régressions qui lui ôtent toute direction générale, toute finalité.

Mais la logique, ainsi éliminée, semble-t-il, revient presque aussitôt quoi qu'on en dise. La science, non plus que la théologie ne peut s'empêcher d'*unifier* le multiple qui lui est soumis et de le soustraire à ce qui est son ennemi aussi bien que celui de l'orthodoxie — la liberté, la contingence. Il en résulte que ces transformations d'une cellule initiale où Darwin voyait le triomphe des énergies mécaniques et de l'absurde, sont ramenées à une logification impitoyable qui est la loi suprême du cosmos, l'Un et l'Immuable... Demande-t-on la raison de l'Ordre mystérieux, né comme les darwiniens l'ont si bien démontré, du fouillis le plus complet, du désordre lui-même — la Science refuse de répondre. C'est l'Inconnaissable, nous dit-on, c'est le secret de Dieu sinon de la Nature...

La multiplicité et l'illogisme, une heure triomphante avec Darwin, se réduisent chez son successeur Haeckel, par exemple (1), à une logique d'autant plus formidable qu'elle ne donne pas ses raisons comme celle de Hegel, sort des entrailles de l'absurde et gouverne uniquement — *parce qu'elle est*. Darwin se défendait de toute métaphysique. Il se contentait de montrer dans la réalité les concepts vitaux qui se nouent par une série de hasards heureux, sans pouvoir d'ailleurs, comme disait, paraît-il, Secrétan en ses jours de gaieté, *boucler* entièrement, c'est-à-dire s'imprégner de cet infini qu'admettait le réalisme de jadis et qui en fait des absolus. Haeckel se saisit de l'idée darwinienne et des faits indéniables dont elle s'accompagne à profusion. Il l'applique à tous les concepts possibles, de l'inorganique le plus rudimentaire à la spiritualité la plus élevée, celle où

(1) *Histoire de la création des êtres organisés.*

Charles Bonnet se perdait, aux approches de Dieu. Et le fait de la formation du concept vague qui se noue et se dénoue presque aussitôt, sans jamais boucler, est érigé en loi, mille fois plus rigoureuse que le Dieu des Juifs à qui du moins la prière peut monter, afin d'assouplir les concepts rigides, institués par ses décrets.

La mollesse de l'être est métamorphosée en loi dure. Le transformisme perpétuel de la matière vivante est étendu à tous les ordres possibles, même à la *dead matter*, la matière morte, comme disent les Anglais, plus bas encore à la mathématique, simples possibilités. Où peut s'arrêter un principe une fois posé ? L'histoire du monde se ramène à l'apparition d'une série d'espèces, appelées à se substituer les unes aux autres suivant la loi unique de l'intégration, presque immédiatement suivie de la désintégration, aucune espèce ne parvenant à *boucler*, c'est-à-dire à persister, ne fût-ce qu'un instant imperceptible, dans l'un et l'immuable de la vieille théologie. L'Unité, l'Immutabilité ne sont plus dans la forme, expression toujours transitoire de l'évolution mécanique de la matière. Elles sont dans le fond, dans *la Force* en qui consiste le mouvement, en qui se résolvent toutes les autres forces — et dont la somme est constante.

Ainsi le nominalisme, par l'excès même de la victoire, abdique entre les mains du monisme, forme présente du réalisme, le plus rigoureux qu'on ait vu jamais. Les concepts dont l'histoire du monde est faite demeurent bien mous, c'est indéniable, et Haeckel lui-même, si hanté de loi dure qu'il soit, ne saurait le méconnaître. Mais la Force qui se transforme tour à tour en chacun de ces concepts est immuable, et le mécanisme de ses métamorphoses est réglé à perpétuité de la même manière. Le déroulement analytique de la Substance de Spinoza n'est pas plus rigide que le déroulement synthétique de la matière de Haeckel. Les formes les plus absurdes selon la raison que nous nous sommes formée peu à peu, sont nécessitées par une logique profonde et intelligibles au regard de cette Raison — qui

peut aussi bien s'appeler Déraison, étant conçue en dehors de toute finalité consciente.

*
* *

Il en est que le *matérialisme* par trop brutal de Haeckel pourrait effaroucher. On sait que Haeckel lui-même ne veut pas du mot, à cause du matérialisme des mœurs qui semble en découler, et préfère avec ses disciples actuels le nom de monisme (1)...

De quelque nom qu'on appelle la doctrine présente, étant donnée la profondeur à laquelle est entrée dans tous les esprits la thèse idéaliste depuis Kant, des difficultés se dressent, très grandes. Comment concevoir avant la pensée des formes qui ne seraient pas réductibles à de l'intelligibilité? Comment, à un moment donné de l'évolution, admettre que par un de ces miracles dont Locke lui-même hésitait à affirmer la possibilité, la matière se soit mise à penser, qu'une flamme inconnue jusqu'alors, ait couru sur l'Océan mystérieux où le mouvement s'intégrait et se désintégrait sans fin — et que dès lors les concepts enfin unifiés tant bien que mal par un intellect aient pu s'ordonner dans le temps et dans l'espace, et selon les catégories du nombre, de la causalité, voire même de la finalité, etc. ?

Qu'à cela ne tienne. Spencer va résoudre la difficulté idéaliste que le monisme brutal des successeurs de Darwin ne prévoyait pas. Le monisme mieux averti de nos jours s'autorise surtout de l'œuvre formidable issue des *Premiers Principes*, et par qui le fatalisme d'intégration et de désintégration a été élargi du monde vivant à tout le possible — on ne saurait décemment aller plus loin sur ce point que Spencer.

(1) V. par exemple dans *la Revue philosophique*, juillet 1906 : « les Arguments contre le monisme » de M. Félix Le Dantec. Il n'est pas de bon ton d'être matérialiste, moniste ou unitéiste est bien mieux dit. De même au lieu de spiritualiste, il est mieux porté de se dire dualiste.

L'auteur des *Premiers Principes* fait bien de l'intelligence comme toute l'école monistique ou matérialiste, une chose postérieure à l'être. Il explique son apparition par l'adaptation d'organes percepteurs, résultat d'une certaine combinaison de la matière à ce qui est extérieurement donné, à l'indéfini du cosmos. Mais si cette intelligence qui est la nôtre et dont l'associationisme d'un Mill ou d'un Bain prétend déterminer la genèse, ne se révèle qu'à un moment donné de l'évolution, il n'en est pas de même de l'Intelligence qu'on pourrait appeler cosmique et pour les concepts, inorganiques ou vitaux, les lois, qui se sont noués — sans jamais boucler bien entendu, c'est le principe de l'école — avant qu'il y eût des organes pour les percevoir.

Au-dessus de l'évolution et de son mécanisme rigoureux qui enveloppe l'infinité des mondes possibles, plane le Grand Inconnu dont tout Anglais a gardé le frisson — mieux encore qu'il n'a gardé la croyance idéaliste. Et Spencer qui n'entend nullement réduire l'essence de l'esprit à celle de la matière, comme le fait si délibérément Haeckel, admet donc l'Intelligence avant qu'elle s'illumine dans les intellects, formés de toute évidence si tard. En regard de la matière il y a quelque chose qui est la puissance de représentation, en qui et par qui se nouent les concepts, s'opèrent des intégrations toujours imparfaites sitôt suivies de désintégration, de sorte que toute la vie du monde est pensée en même temps qu'elle se fait, mais les catégories de notre intelligence ne se sont pas encore instituées dans le temps. Et Spencer qui entend n'être pas plus spiritualiste que matérialiste — c'est lui le seul moniste, il faut en convenir — nous dit clairement que la matière non plus que l'esprit n'est pas le vrai nom de la nature ultime des choses qui demeure l'Inconnaissable. Il y a donc là quelque chose de ce déroulement parallèle de deux ordres de phénomènes, ceux de l'étendue et ceux de la pensée, s'unifiant dans l'Unité de la Substance, dont parlait Spinoza.

Toutefois, Spencer échappe au panthéisme qui implique

toujours quelque rationalité — une téléologie, fût-elle aveugle. L'Unité qu'il maintient au fond du monde est abstraite de toute conscience. C'est la loi mécanique qui ne dit pas sa raison et qui probablement n'en a pas. Ce serait donc mal interpréter la doctrine de Spencer que de croire qu'il a rétabli les droits de l'intelligence, méconnus par le matérialisme de Haeckel, et avant l'intellection bestiale puis humaine institué la pensée ordonnatrice que les anciens appelaient l'âme du monde. La matière, comme dans tout monisme qui se respecte, et non point l'esprit est donc le sujet de l'évolution. Et quoique Spencer fasse, de l'esprit, un signe ou symbole — il n'ose dire un attribut — de la réalité inconnue, au même titre que la matière, la chose primordiale est le mécanisme. Et l'intelligence, flottant au-dessus jusqu'à ce qu'elle se coagule et étincelle dans nos pensées, est contemporaine, si l'on veut, de la matière mais résulte d'une série de phénomènes dérivés.

L'argumentation idéaliste peut donc être reportée du moment où la pensée de l'animalité se révèle à celui où la pensée cosmique éclaire le mécanisme et permet de discerner dans l'évolution de la matière des formes, des concepts, si vagues fussent-ils. D'où vient l'Intelligence, à cet instant-là ? Le monisme de Spencer, aussi rigoureux dans le fond que celui de Haeckel, est loin d'avoir résolu la difficulté primordiale qui résulte des principes mécaniques posés. Ou l'esprit est en Dieu avec la matière, et c'est le panthéisme et ses finalités dont Spencer non plus que Haeckel ne veut pas. Ou il est postérieur à la matière, et c'est, quoique le mot répugne, le matérialisme dans lequel la pensée, comme le croyait déjà Lucrèce, naît d'une combinaison de l'inorganique.

Quoi qu'il en soit, la Science à l'heure actuelle se confond avec le Monisme, tel que Haeckel, mieux encore que Spencer, l'a formulé. Elle n'admet plus avec l'hégélianisme ces successions d'êtres synthétiques qui sortent les uns des autres plus parfaits, se nouent et se dénouent suivant une finalité merveilleuse dont une Intelligence, présidant de haut à

l'évolution, a le secret. Elle en reste avec le darwinisme, à des concepts qui eux aussi s'engendrent les uns par les autres, se nouent et se dénouent sans boucler, ce qui est l'essentiel dans l'école transformiste — mais nulle finalité ne préside à cet entrelacement de progressions et de régressions qui constitue le mécanisme de l'évolution. Ceux qui ont admis, avec Spencer par exemple, une intelligence cosmique, arrêtent sa puissance au seuil de l'évolution et sont contraints de par l'argumentation irréfutable de l'idéalisme, d'aboutir au mécanisme pur et simple, et probablement irrationnel.

La Science, qui avait su faire sienne l'idée hégélienne, a donc pu, après quelques sursauts, s'assimiler de même l'idée darwinienne. Et tandis que la Religion protestait une fois encore contre l'invasion du mobilisme, le triomphe de la pluralité que Zénon niait vainement, elle rétablissait l'Unité au sein de l'anarchie, la nécessité dans l'incohérence et l'aberration, en érigeant comme loi de l'univers le fait lui-même du transformisme, le mystère de l'intégration et de la désintégration éternellement liées l'une à l'autre, comme la thèse et l'antithèse hégélienne qui deviennent la synthèse, le devenir, seul phénomène cosmique.

Et la pensée humaine qui s'est instituée la rivale de Dieu s'enorgueillit plus que jamais d'avoir réduit, à sa loi toute-puissante d'unification, la multiplicité rebelle, déchaînée par les hégéliens d'abord, par les darwiniens à la suite. Le cosmos, dépouillé de toute idéation divine, se ramène donc à une logique — peu importe qu'elle soit dans son essence profonde l'inconnaissable — à une pensée d'unification, et cela suffit à l'orgueil humain pour se dire Dieu. On sait comment Haeckel et ceux qui le suivent le prennent de haut avec ce Créateur dont ils prétendent avoir affranchi les âmes. Ils ne s'aperçoivent pas que, théologiens malgré eux, ils ont gardé dans le cosmos ce qui fut l'objet de la révélation au Sinaï, l'Unité et l'Immutabilité...

Une troisième idée va se faire jour et apporter quelque trouble dans cette quiétude, si bien établie aujourd'hui, de

la science. Peut-être quand toutes les conséquences en auront été tirées, les Scientistes s'effrayeront en se reconnaissant pour ce qu'ils sont, des théologiens, feront-ils cause commune avec ces derniers, dans la terreur de ce qu'ils ont cru réduire à deux reprises déjà, enchaîner à l'immutabilité de la loi : le mouvement, Protée moderne.

CHAPITRE III

L'IDÉE BERGSONIENNE

Protée semble donc dévoiler de plus en plus son mystère, et les chaînes dont la science terrifiée essaie de le charger se brisent à mesure que sa nature — qu'on eût dite jadis démoniaque pour l'opposer à celle de l'Immuable — se révèle. Une première fois avec l'hégélianisme, il s'échappe à l'étreinte de l'Un, mais garde néanmoins la rationalité par qui ses contorsions s'éclairent et se ramènent à une logique profonde, à des fins merveilleuses. Une seconde fois avec le darwinisme, il se soustrait à l'Un, se dépouille de la rationalité qui le recouvrait jusqu'alors, se livre aux soubresauts les plus fantastiques, si bien qu'il semble désormais à tous impossible à définir. Mais une logification le ressaisit, d'autant plus formidable qu'elle repose sur l'Inconnaissable qui est peut-être Raison, peut-être aussi Déraison. Une troisième fois avec le bergsonisme, et pour toujours il faut l'espérer, Protée s'est arraché aux prises de l'Un, aux concepts qui l'enserraient. Et le réel, perçu directement dans l'intuition et non plus à travers des catégories falsifiées, s'est montré ce qu'il est, *le devenir*, en dehors de toute logique, rationnelle ou non...

Comme précédemment, l'idée fixée par M. Bergson (1) et à qui l'on peut dès maintenant donner son nom, flottait

(1) Dans *Matière et Mémoire* et dans *Introd. à la métaphysique*. Paris. F. Alcan.

depuis un temps indéfini. Il ne lui manquait que d'être précisée, de même que l'idée darwinienne avec Darwin, et surtout avouée. En réalité, elle a pris naissance le jour où l'individuation contenue jusque-là dans la substance de l'Un a prétendu se distinguer et dans la mesure du possible s'opposer à la puissance formidable dont elle était enveloppée de toutes parts, en d'autres termes a senti en elle cette énergie mystérieuse qui a été nommée le libre arbitre et qui est un autre nom de la contingence, pouvoir effarant accordé trop aisément par Epicure aux éléments derniers des choses.

Comme nous l'avons vu, l'Église a été hésitante sur ce point et est toujours allée de concession en concession à propos du libre arbitre. Le pelagianisme, farouche ancêtre du jansénisme, s'imprègne de la terreur de l'Un, et s'élève contre la liberté. Il sent que toutes les puissances protéiformes du mystère peuvent un jour déborder par là et ruiner le dogme de l'Immuable. L'augustinianisme fut plus tolérant et devint l'orthodoxie. Mais le libre arbitre dut s'accommoder cependant avec la prédestination, n'eut pas dès l'origine les possibilités de révolte que l'individuation réclama plus tard pour lui.

On voit donc ce que l'Église accorde, par peur de l'absorption panthéistique, et d'ailleurs l'individuation s'en contente pour le moment : la permission de subsister par elle-même et de n'être pas un mode de la substance infinie, reparaissant un instant du fond de ténèbres qu'est l'Inconnaissable et y rentrant presque aussitôt sans laisser de trace. C'est donc le droit de s'opposer dans une certaine limite, aussi petite que l'on voudra, *nec plus quam minimum*, à Dieu, essence suprême, en particulier de penser, d'avoir la perception du fini et non pas seulement de l'infini qui nous englobe. L'individualité humaine se sent néanmoins tout entière dans les mains de Dieu qui l'ont pétrie, et son humilité s'exalte par instants à n'être qu'un reflet, si affaibli qu'on le voudra, de l'énormité divine, de cette Raison dont l'univers s'éblouit. Il y a quelque chose de Dieu en l'homme, Mais Dieu, en ces

temps anciens, ne se définit que par la Raison, et l'homme, en conséquence, ne cherche dans lui-même que la lueur tremblotante de la Pensée formidable de Dieu. Le peu de libre arbitre qui lui est laissé par le dogme est dirigé par le rationalisme, sous peine de ne pas être, et l'homme ne songe pas encore à en faire une puissance d'irrationnel et d'absurde qui peut entrer en lutte avec la Logique des choses — qu'on l'appelle Nature ou Dieu, peu importe — et se proclamer supérieure à elle.

C'est Scot qui le premier, pénétrant plus profondément dans l'essence de Dieu, y met au lieu de la Rationalité, la Liberté dépassant toute logique. Dieu avec le scotisme se définit donc par la contingence et dès lors les décrets par lesquels il a institué dans le cosmos les valeurs sont révocables, puisqu'ils ne sont pas justifiés par une Raison supérieure à la Volonté. Il se pourrait qu'un soudain *terremoto* s'opérât dans le domaine des idées et des sentiments, déchaîné par la Volonté divine, énigmatique par définition et que le bien désormais fût le mal, le vrai le faux et *vice versa*, étant donné que les valeurs sont le produit de la liberté en Dieu... Il est probable que le mouvement s'est introduit dans la construction jusqu'alors immuable de la théologie par ce soupçon jeté ainsi dans les âmes. Les créatures, reconnues par le dogme comme étant faites à l'image du Créateur, ont dû se persuader que Dieu étant essentiellement contingence, maître des possibilités non moins que des destinées, libre d'orienter le cosmos suivant toutes les géométries, toutes les physiologies et aussi toutes les psychologies imaginables, et même inimaginables, quelque chose de ce pouvoir était en l'homme — et que lui aussi, dans sa mesure, aussi petite que l'on voudra, avait le droit de transmuer les valeurs, de *se créer* les concepts nécessaires à l'organisation de sa vie et jusqu'alors imposés d'en haut...

On sait comment le thomisme a triomphé du scotisme et comment l'Église, épouvantée de ce pouvoir démesuré que l'on donnait à Dieu, n'en a pas voulu, de peur que la créature ne dise à son tour : moi aussi je suis Dieu, — ce qu'elle ne pouvait manquer de faire tôt ou tard. C'est pourquoi la rationalité a été reconnue comme supérieure à la liberté. Quelque chose s'est institué, de plus haut que Dieu, nécessitant ses décrets, et c'est le Bien et le Mal, le Vrai et le Faux, que sais-je encore, le *Fatum* des anciens rétabli par l'orthodoxie. Le scotisme qui prétendait introduire une psychologie nouvelle de Dieu fut proscrit. Mais l'idée subsista, en dépit de toutes les excommunications, et aujourd'hui encore le bergsonisme vient nous démontrer que Scot a triomphé à son tour de saint Thomas, que la contingence est au cœur des choses, au fond de l'individualité et supérieure à la Rationalité, aux catégories d'aberration qui en recouvrent la libre essence. Il y a eu de Scot aux actuels métaphysiciens du devenir simple transposition de Dieu à l'homme. Et cela n'a pas lieu d'étonner. Nous avons vu également Dieu défini dans le thomisme par la Raison et l'homme transportant en lui-même la raison divine — et c'est le rationalisme courant, celui de Taine entre mille, faisant de la liberté une illusion. Le scotisme a connu la même transformation. Dieu est défini par la Liberté, et c'est la Liberté divine, supérieure à la Raison, qui est au fond de nous-mêmes, plus intérieure que notre intérieur — la rationalité n'étant qu'illusion, pis encore hallucination, une croûte...

∴

Comment s'est effectuée cette transposition? Elle ne l'a pu être au grand jour comme dans le thomisme. L'homme en ce cas n'eut qu'à prendre la place de Dieu, mettre en lui-même toute la raison cosmique, jadis propriété exclusive du Créateur. L'Église, qui ne condamne pas tout à fait l'indiv ıcuation, tolère son libre arbitre vacilla,
elle une raison, reflet de Dieu, n'a pas osé protester trop ouvertement contre cette extension démesurée donnée à ce qu'il y a de divin en nous. Et le rationalisme a pu se cons-

tituer librement ou à peu près, s'opposer même à l'orthodoxie comme il le fait de nos jours sans risque d'excommunication. Mais il n'en fut pas de même de la pensée maudite, celle de Scot (1).

Descartes a pu être considéré à des titres divers comme l'héritier de la pensée de Scot. Il a fait de Dieu le créateur des essences non moins que des existences, ce qui lui donne le pouvoir de déterminer les valeurs de son libre choix, sans qu'il y soit déterminé par quelque chose de supérieur. D'autre part, en l'homme construit, comme le dogme l'affirme, à l'image de Dieu, le jugement est subordonné aux décrets de la volonté. Cette puissance de liberté, infinie en nous à l'égal de Dieu, tandis que notre intelligence est si bornée devant celle de l'infini, rend possible l'erreur dont on a fait le triste privilège de l'humanité. *Errare humanum est*. Notre volonté, trop puissante pour une créature, adhère à des propositions troubles sans que l'intelligence soit suffisamment éclairée. L'erreur résulte en nous de cette disproportion tragique. Une partie seulement de Dieu, la liberté infinie, a été transposée en l'homme.

Mais Descartes est l'homme des contradictions, malgré les prétentions de sa philosophie à l'évidence. On lui a mille fois reproché le fameux cercle par qui la véracité des facultés humaines est fondée sur la bonté divine et l'existence divine, d'autre part sur la véracité des facultés humaines. Après avoir exalté ainsi la volonté aux dépens de l'intelligence, Descartes se donne pour le plus ferme intellectualiste qui ait jamais existé. Il est un de ceux qui ont au plus haut point magnifié cette étincelle de Raison que le dogme thomiste nous accorde et contribué à substituer l'homme à Dieu dans le gouvernement des choses, à tout soumettre aux lois de la pensée humaine. Tout le cosmos peut être réduit à de la pensée — à la nôtre

(1) V. sur ce cheminement mystérieux de la pensée de Scot, du moyen-âge à nos jours, le 1er volume de *la Philosophie de la liberté*, de Secrétan.

qui ne diffère de celle de Dieu que par le degré, et non par nature. La science tôt ou tard pourra le faire sortir *a priori* de cette Raison que nous contenons, qui est plus qu'une parcelle détachée de Dieu, étant *toute la Raison* des choses enténébrées pour un temps seulement. Et Descartes ne sait plus que faire de la liberté à la façon de Scot, qu'il a introduite sans trop savoir pourquoi dans son système. Il finit par l'oublier, dans le rationalisme triomphant...

Kant ne va pas si loin. Il paraît immédiatement après la critique dissolvante de Hume par qui se sont écroulés les résultats les plus indéniables, semblait-il, de la construction rationaliste. Les jugements mathématiques dont le cartésianisme faisait l'expression directe de la pensée de Dieu qui est en nous et à qui il se proposait de ramener, dès qu'il le pourrait, les jugements physiques, perdent leur caractère absolu et nécessaire et comme tous les autres flottent désormais, un peu plus abstraits à peine, au gré des habitudes. On entrevoit la possibilité d'autres mathématiques, d'autres logiques, d'autres cosmologies orientées suivant des habitudes diverses.

Kant croit donc rendre un service suffisant à la raison humaine en la maintenant, inébranlable, dans l'afflux des intuitions sensibles qui risquent à chaque instant de la déborder. Il la définit comme un pouvoir de synthèse, ce qui était essentiel après cette crise nominaliste qui l'avait affaiblie et même diluée ou à peu près. Il s'enhardit cependant, enveloppe d'un *a priori* mystérieux ces puissances d'unification dont il constitue la pensée humaine et, par dessus tout, celle de la causalité dont Hume avait fait une simple illusion, le résultat de séquences phénoménales sans fixité. Ce qu'il y a au delà encore, dans les profondeurs où ne craignent pas de s'aventurer les mystiques, Kant ne veut pas s'en inquiéter, satisfait d'avoir affermi quelque chose dans le monde en dissolution de Hume. C'est assez pour lui d'avoir établi, afin de donner quelque valeur à la connaissance humaine, si compromise par la thèse nominaliste, un système

de concepts *a priori*, unifiant la multiplicité du cosmos et par là même susceptible de constituer une science.

Peut-être tout cela n'est-il aussi qu'illusion, car le criticisme de Kant, suivant le mot si juste de Secrétan, aboutit en dernière analyse à cette alternative angoissante : une science qui n'est pas vraie, une vérité qui n'est pas sue. Il se peut donc que ces déterminations de la nature par notre pensée dont est faite la science humaine, ne soient pas vraies au point de vue de l'absolu, que tout cela constitue, ainsi que le diront les successeurs de Kant, *une croûte* et que les profondeurs du cosmos comme de nous-mêmes, si jamais elles s'entre-bâillaient, nous révéleraient une réalité étrange, n'ayant rien de commun peut-être avec le déterminisme superficiel. Kant dans sa *Critique de la Raison pratique* où il ne spécule pas, où il peut se livrer aux élans de sa foi, a, comme Scot, nommé Volonté ce fond des choses, *das Ding an Sich* dont il refuse à la raison humaine la connaissance. Mais il se refuse d'aller plus avant au fond de nous-mêmes, d'y discerner la liberté supérieure à l'intelligence, à la façon du scotisme.

Kant n'ose pas ouvertement transposer ainsi l'essence de Dieu en nous. Tout au plus nous parle-t-il du caractère intelligible, dominant par un décret absolu qui précède peut-être notre naissance, la suite de nos actions, de même que dans le Dieu de Duns Scot — et aussi de Descartes, ce qui est bizarre — un acte de Volonté, antérieure à l'intelligence, instituait les essences et les valeurs, mais cette doctrine est du pragmatisme, c'est-à-dire chose essentiellement trouble. Dans le domaine lumineux de la pensée, le fond demeure noir, c'est l'Inconnaissable. Nos gestes le traduisent et c'est en cela que consiste la moralité, mais nous ne comprenons pas pourquoi. Les raisons de l'ordre que nous sommes tenus d'exécuter, se dérobent...

Les héritiers de la pensée de Kant s'attachent, comme on sait, à la surface brillante qui finit par les éblouir. Ils cessent de voir, dans les profondeurs, ces ténèbres qui peuvent,

d'un instant à l'autre, déborder et emporter nos frêles connaissances humaines. Ils s'hallucinent dans la pleine lumière de la raison, y découvrent une dialectique merveilleuse qui doit leur livrer le secret du cosmos et de sa formation. Ils déroulent de cette ratiocination où Kant, plus prudent, ne voyait qu'un ensemble d'opérations très sujettes à caution, malgré sa foi apriorique, un monde merveilleux de logique et aussi d'irréalité. Hegel vient le disputer à Schelling première manière, pour déduire de la loi de la pensée, aussi abstraite que possible, la nature et la vie et leur illogisme formidable.

Les excès de l'intellectualisme amènent Schelling à méditer sur le fond de ténèbres où Kant n'osait pas s'aventurer, se contentant de faire entendre, avec des doutes, le seul mot de Scot : Liberté. Et Schelling seconde manière (1) et le théologien Secrétan à sa suite, se placent dès l'abord dans cette substance mystérieuse dont nous sommes, à n'en pas douter, les modes, dont nous avons, par conséquent, selon le principe même de la conception panthéistique, le tout en nous-mêmes. *In Deo vivimus.* Tout ce qui est de Dieu est en nous. Or Dieu est l'absolue Liberté, et Secrétan après Schelling ne s'inquiète pas des difficultés soulevées par le scolastique au sujet de la conciliation de la liberté en nous et de la prescience en Dieu. La liberté du Créateur justifie la liberté des créatures, dans ce monde où la multiplicité des êtres est pénétrée de la même essence, l'essence merveilleuse de l'Un. Alors que la théologie orthodoxe, s'embarrassant de scrupules intellectualistes, met dans la pensée divine la prescience de toutes les actions cosmiques et dès lors n'accorde à l'individuation qu'une liberté minime — à peine ce qu'il faut pour que le multiple se distingue de l'Un, Secrétan, soulevé par l'Amour, ne veut pas croire que Dieu ait refusé quoi que ce soit à sa créature. Il affirme et c'est le cœur qui parle en lui et non la raison, car celle-ci dirait

(1) V. Secrétan, *Philosophie de la liberté*; I, 18e leçon.

sans doute le contraire, que la créature est toute liberté, au même titre que le Créateur.

Je n'ai pas à dire la métaphysique que Secrétan a fondée sur ce principe ni l'histoire du monde qu'il déduit, en plaçant la contingence au point de départ comme à tous les degrés. Sous le conflit dont son maître Schelling, à la suite de Hegel, avait déroulé la logique, Secrétan nous dit l'ordre moral par qui s'explique seul l'ordre physique, réduit ainsi à n'être qu'apparence, ou symbole de ce qu'il y a de plus profond dans le monde, le drame perpétuel de la conscience. Sous la lutte des puissances universelles, le principe objectif et le principe subjectif, tendant à réaliser le sujet-objet, l'esprit — ceci est de la « croûte » — Secrétan fait éclater à nos yeux le mystère de notre essence faite, comme Pascal l'avait si bien montré, de contrastes dont la solution est en Dieu seul, terme du monde. Et c'est notre liberté qui a fait la chute, qui fait aussi le relèvement, le retour en Dieu, liberté absolue où l'Univers aspire...

Dans le même temps, les néo-criticistes arrivaient à un résultat identique et, par eux, la volonté apparaissait soudain à la surface, sous la fantasmagorie intellectualiste. Si longtemps retenue dans les ténèbres avec le rigoureux Kant, elle demandait sa place au soleil et, pour cela, priait le déterminisme de s'écarter, de lui faire un peu de place, si peu qu'on voudrait, pour sauvegarder les droits de la morale, de l'impératif catégorique dont le criticisme primitif laissait bien troubles l'origine et les raisons. Mais ce n'est nullement en se plaçant au cœur des choses comme Schelling et Secrétan que les néo-criticistes sont parvenus à révéler et faire étinceler, sous la croûte, dans les logifications apparentes du cosmos, l'élément de contingence qui est le fondement de la morale, mais aussi, par malheur, la négation de la science et de son déterminisme. Ils n'ont fait qu'utiliser les recherches de l'école du sentiment vif interne, si décriée par Taine et les positivistes, en général, car ceux-ci, imbus de nécessité, sont furieux dès que pointe, çà et là,

une possibilité de contingence, filtrant du fond mystérieux des choses...

Ce n'est pas, toutefois, sans avoir longuement discuté les résultats auxquels étaient arrivés Reid et Dugald Stewart que J. Lequier, en qui Renouvier salue son maître, a admis la liberté çà et là, comme des îlots, en plein océan de déterminisme. Alors que Kant déclarait insondables les profondeurs de notre être et s'arrêtait, en conséquence, à la surface brillante, à l'intellectualité et ses catégories par qui le monde est scientifiquement déterminé, les Écossais, sans le moindre scrupule, descendaient en eux-mêmes et y découvraient, du premier coup, le sentiment de la liberté. C'était là, à leurs yeux, une chose élémentaire, un fait tellement indubitable, de simple bon sens, qu'ils ne réussissaient pas à comprendre les répugnances de nos criticistes à s'éclairer ainsi sur le tréfonds de l'être.

J. Lequier procède d'abord à une analyse rigoureuse de ce concept de liberté, si lumineux pour les Écossais. Il montre, à la suite de Spinoza, tout ce qu'il y a de ténébreux dans les antécédents de l'acte de volonté, où nous croyons saisir sur le vif la puissance miraculeuse de notre libre arbitre. illusion provenant de l'ignorance des motifs, dit Spinoza le premier en secouant la tête, quand on lui parle de liberté. Et mille faits constatés de nos jours, ne seraient-ce que les suggestions, si à la mode, appuient cette thèse — classique, d'ailleurs : « De ce que je ne sens pas que ma volonté soit nécessitée, écrit J. Lequier, suit-il que je sens qu'elle ne l'est pas ? »

Et c'est cependant de ce point de départ, ruiné par la critique de J. Lequier, que le néo-criticisme va s'élancer pour établir ses thèses hardies contre le déterminisme absolu quoique superficiel, auquel il semblait impossible de se dérober depuis Kant. Il y a là une subtilité d'argumentation par qui l'édifice du mécanisme a été ébranlé une première fois. Et cela nous permet de voir dans le néo-criticisme l'antécédent, sans négation possible, de la critique des scien-

ces qui a introduit, en quelque sorte, la métaphysique du devenir.

Renouvier, à la suite de J. Lequier, refuse d'admettre l'antinomie de la raison spéculative et de la raison pratique. Il n'est pas du tout moniste, selon les tendances contemporaines (1) et la possibilité d'un dualisme où la liberté aurait son domaine à côté de celui, plus étendu d'ailleurs, du déterminisme, lui sourit assez. Aussi déclare-t-il très haut que la pensée n'exige nullement, au nom de ses lois imprescriptibles, le sacrifice de la liberté si impérieusement réclamée par la morale. Kant, en faisant rentrer la mystérieuse puissance dans les profondeurs, a obéi au préjugé courant que nous a légué la théologie : le monisme. Et c'est pourquoi il a établi dans le dualisme de la réalité deux plans distincts, incommunicables par là même. Le néo-criticisme rapproche les deux plans jusqu'à ce que la liberté, des profondeurs, remonte à la surface et troue çà et là le déterminisme rigoureux : ainsi naissent des centres de contingence qui contredisent les prétentions de la science à tout réduire à son mécanisme.

Et Renouvier surenchérit comme il convient, chaque fois qu'un paradoxe est émis. Non seulement, la liberté est possible, en dépit du déterminisme ambiant qui englobe toutes ses manifestations, sans y toucher le moins du monde, non seulement les commencements absolus pointent çà et là dans l'universel mécanisme, entachant de contingence le fonctionnement des lois cosmiques autant que psychiques, mais

(1) J'ai essayé de montrer plus haut que le monisme prétendu scientifique n'est qu'un déchet de théologie. Toutes les réductions du cosmos à une formule unique, ces déroulements de théorèmes vivants sont des survivances d'époques abolies. La science moderne, celle qui cherche et qui tâtonne — et non pas le scientisme qui chante des hymnes à la raison — n'est nullement en désaccord avec la pensée de Renouvier. Il n'y a pas une science, mais des sciences bientôt sans nombre et toutes distinctes par leur méthode non moins que par leur objet. Chacun de ces « objets », irréductible, veut être attaqué par des procédés différents.

encore la liberté est la condition même de l'exercice de l'intelligence. Pas de jugement sans volonté. Comme l'avait pressenti Descartes, pas d'application de nos catégories au *donné amorphe*, sans que la liberté, essentielle à notre nature, entre en jeu et oriente, à son gré, notre mécanisme intellectuel.

Cela n'empêche nullement le néo-criticisme d'interposer entre la liberté absolue, créatrice de valeurs à l'instar du Dieu de Scot et le cosmos qui, par malheur, lui fait obstacle, apportant lui aussi, par la voie des intuitions sensibles, des valeurs quoique indéterminées — le système des catégories institué par Kant, revu et corrigé, d'ailleurs. Ledit système n'est plus enchevêtré comme avec Kant, il est fait de lois qui se subordonnent et entrent toutes dans la Personnalité, dominante à l'égal de Dieu. La subordination est faite du respect dû à ma personne, à la puissance de synthèse dont Kant a pourvu chaque créature — dans la débâcle produite par le nominalisme. Supposons que les apports violents de l'extérieur bousculent, par moments, cette personnalité si frêle qui s'érige à la surface des vagues cosmiques. Toutes les catégories qui en dépendent se dénouent par là même, quoique le néo-criticisme en fasse des dieux. Rien de plus étrange que ces dieux impersonnels (1) soumis à tous les soubresauts, à toutes les déviations de la personnalité, s'en allant, chaque fois que le moi se délie, en de pauvres choses indistinctes que le réel achève de dissoudre...

Telle est la « croûte » que le néo-criticisme imagine entre le cosmos et le moi profond dont Kant n'osait dire l'essence, parce que c'eût été la ruine de la science. Croûte bien faible, devons-nous convenir. La puissance démesurée que Secrétan avait, dans sa quiétude de mystique confiant dans la bonté, c'est-à-dire la rationalité du Bien (2), instituée au cœur

(1) Ils avaient encore récemment un prêtre, si je comprends bien la pensée de M. Hamelin.

(2) Secrétan n'a jamais eu le soupçon que peut-être Schopenhauer a dit vrai.

du monde, est en nous, toutes proportions gardées. Des catégories, dieux sans explication, pèsent sur nous et sur les choses — liberté également, sans nul doute — pour arrêter avant tout écart les possibilités d'aberration qu'on accorde si délibérément à la créature, parce qu'elles sont dans le Créateur. Mais cette « croûte » maintenue par le criticisme va s'effriter, la chose ne sera pas longue... Il n'est pas possible de rester longtemps dans un monde où la liberté et le déterminisme, à droits égaux, revendiquent le tout de l'être. Nous avons tous, au fond de nous-mêmes, une âme de monistes. La liberté à qui on a donné tant de puissance jusqu'à faire irruption çà et là dans le déterminisme, va achever son œuvre. Et tout le mécanisme si péniblement sauvegardé par Kant contre les entreprises de Hume éclatera. Il n'y aura plus de croûte. C'est l'œuvre de M. Boutroux.

M. Boutroux, en effet, dit les paroles que le kantisme n'a pas osé prononcer. Sous les déterminations de la pensée, sous les catégories cosmiques autant que psychiques figées à la surface, une flamme va et vient, toujours active, capable en des réveils terribles, de faire éclater tout ce qui pèse sur elle, tout ce que l'habitude, par le fait de la réaction de l'acte sur lui-même, a accumulé dans le temps, sur sa libre essence. La contingence est donc mise délibérément au cœur des choses, alors que le néo-criticisme se déclarait satisfait si on lui abandonnait, dans le déterminisme universel, quelques parcelles çà et là. La liberté ne se joue pas seulement à la surface, en quelques êtres privilégiés, doués d'une âme, prédestinés par Dieu à une vie future dans l'on ne sait trop quel paradis, décrit en l'hallucination des apocalypses. Elle frémit à tous les degrés, même dans les profondeurs, car toute créature est l'image de ce Dieu tel que Duns Scot le conçut et dont la volonté est l'essence. Il n'y a pas de privilèges dans ce cosmos où la flamme, en quelque gouffre d'ombre que ce soit, n'est pas éteinte, est toujours prête à s'éveiller, à s'exalter jusqu'à Dieu sous l'assoupissement millénaire, malgré le poids des réalités mortes retombées sur elle en

lourd déterminisme. Cette logique de l'Un et de l'Immuable où la Science, après la théologie, voyait l'ossature du monde, n'est donc que superficialité, hébètement de la liberté qui s'engourdit en un rêve lent d'immuable, d'où elle peut s'évader à tout instant et secouer ses chaînes de déterminisme.

Et M. Boutroux, poursuivant son impitoyable analyse, nous montre *les divers ordres*, objets de sciences irréductibles, dira-t-on bientôt, mais néanmoins superposés — ce n'est pas impunément qu'on vient après Auguste Comte. En chacun d'eux la flamme dort sous la réaction formidable de ce qui fut son activité primordiale. Au plus bas degré, dans ce qu'on peut nommer l'ordre mathématique, la nécessité est presque absolue, enténèbre à peu près entièrement la contingence. Mais celle-ci s'exaspère à mesure qu'on s'élève d'ordre en ordre, du plan de l'inorganique à celui de l'organisé, puis de la pensée. Et à cette hauteur la nécessité n'est presque plus rien, la contingence éclate aux yeux de façon si visible que les néo-criticistes eux-mêmes, en dépit de leur foi dans les catégories-dieux, dans les lois absolues de la pensée réductrice du cosmos, ont été obligés de la reconnaître, dût le criticisme primitif s'effondrer sur ses bases...

C'est avec M. Boutroux que la contingence pénètre dans les lois de la nature et n'en sort plus. Ce qu'on a nommé depuis l'épistémologie ou la critique des sciences, à laquelle M. H. Poincaré s'est si passionnément attaché, n'est que le développement du livre précurseur de M. Boutroux. Les rigidités d'autrefois se sont assouplies. La loi qui emplissait les âmes des scientistes d'un fanatisme sombre, a détendu quelque chose de la dureté sous laquelle il semblait que tout dût plier. Il y a, proclame-t-on, de l'arbitraire en ces formules qui passaient jadis pour l'adéquation de l'intellect et du réel, pour les pensées de Dieu, illuminant soudain notre conscience ou retrouvées tant bien que mal par le débrouillement de l'intelligible au sein du sensible. Nous sommes liberté, comme le néo-criticisme l'affirme si haut et

comme le criticisme initial ne craignait pas de le laisser entendre, en définissant l'intellect par l'activité, la puissance de synthèse.

Nous sommes donc, dans une certaine mesure que la critique des sciences désormais doit fixer, créateurs de vérité et dans le fait scientifique non moins que dans la loi, quelque chose de nous, de notre libre arbitre, de notre caprice même, passe en dépit de tout. Et le réel lui-même vient à nous, flottant. Quoi qu'on veuille, il y a en lui, même sous l'encroûtement le plus invétéré, sous le plus épais mécanisme, cette flamme dont parlait M. Boutroux, qui le fait vaciller à certaines heures. Les Mémoires adressés aux Académies plus ou moins scientifiques, sont pleins d'atténuations, de réticences, de corrections infinitésimales. De plus en plus les lois deviennent des symboles, au lieu des réalités lourdes — les seules réalités d'ailleurs, qu'elles étaient jadis. On ne leur demande plus que d'être des approximations et M. Rauh, par exemple, morigène tous ceux qui se laissent prendre aux formules absolues, dogmatisent en soumettant le multiple et ses nuances sans nombre aux rigidités d'une seule théorie (1).

La science, œuvre de la rationalité. n'est donc probablement qu'un vaste symbolisme, le « roman de l'invisible », comme il a été dit de l'atomisme, et le réel échappe à nos catégories. Toujours l'antinomie douloureuse que Secrétan formulait : une science qui n'est pas vraie, une vérité qui n'est pas sue. Mais au degré où en est arrivée la critique des

(1) L'attitude de M. Rauh, comme celle de M. Poincaré — d'ailleurs empressé d'établir *l'invariant universel* dès qu'on dépasse son point de vue et qu'on ramène toutes les lois à des morcelages nécessairement arbitraires dans le réel amorphe — reste ambiguë. — Sa défiance est en éveil à propos de toute formule, mais néanmoins il n'entend pas la proscrire du tout au tout. Certaines poésies de Verlaine ne sont pas plus tourmentées, hantées d'imprécis que les pages où M. Rauh critique par exemple M. Paulhan et M. Ribot, théoriciens rigides, et défend contre eux *le continu*, trop facilement réduit. *Revue de métaph. et de morale*, janvier et mars 1897.

sciences après M. Boutroux, la croûte, pour reprendre la vieille métaphore, est à peu près soulevée, sinon débarrassée entièrement, soit dans le cosmos, soit dans nous-mêmes. Les catégories sont à peu près universellement reconnues comme des puissances d'irréel, destinées à nous cacher à jamais la vérité.

De là, chez certains, la tentation de les secouer une fois pour toutes et d'aller, sans leur intermédiaire, à *l'immédiatement donné*, au continu, à ce que M. Boutroux définissait par la flamme sous l'épaississement du déterminisme. De là, par suite, la possibilité d'arriver par delà cette science qui n'est pas vraie et que franchement on avoue pour telle, bonne tout au plus dans l'ordre pragmatique, à la vérité enfin sue. Je ne citerai que deux tentatives les plus attrayantes d'ailleurs, celle de M. Hannequin (1) qui a attaqué le problème par le dehors pourrait-on dire, est arrivé au réel à travers la critique des sciences, celle de M. Bergson (2), qui s'en est tenu à l'analyse psychologique, a attaqué par le dedans en quelque sorte, et est arrivé au même résultat ou à peu près, au devenir libre de toute catégorie en qui l'un et le multiple s'entrelacent en dehors de tout concept (3).

(1) *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine.* Paris, F. Alcan.

(2) *Les données immédiates de la conscience*, qui furent suivies de *Matière et Mémoire.* Paris, F. Alcan.

(3) Il me fallait donner des noms. J'ai donc appelé idée bergsonienne cette conception du continu où le mouvement s'affranchit de toute unification, comme précédemment idée darwinienne la conception qui retenait le mouvement dans l'unification, si mouvante que l'on voudra, de l'espèce, et ne consentait pas à l'affranchir tout à fait. Si l'idée cependant devait porter le nom de l'initiateur et non pas de celui qui l'a étendue jusqu'à en faire une métaphysique entière et par elle expliquer le tout du réel — c'est le cas de M. Bergson — il conviendrait peut-être ici de rappeler Lotze. J'ai souvent entendu M. Hannequin, au temps où il traitait en cours public à Lyon, ce qui allait devenir *l'Hypothèse des atomes*, attribuer au philosophe allemand l'idée première sinon du continu lui-même, du moins de sa représentation métaphorique sous forme de pénétration et d'entrelacement, *le ruissellement d'harmonie* qui a fait fortune dans le bergsonisme.

M. Hannequin a dû traverser, avant d'arriver au réel, tout ce qui est l'œuvre de nos catégories, la construction intellectualiste et par suite mécaniste de l'univers. A la base de cet édifice consacré par la science présente et que quelques irrévérencieux seuls qualifient de « roman », est une contradiction qui lui enlève tout caractère de réalité et lui laisse uniquement la valeur de symbole : c'est l'atome. Le pythagorisme en effet est l'idéal de l'entendement et l'arithmétique la seule science pure et *a priori*. L'univers intelligible est celui du discontinu, et comme l'ont pressenti les archaïques arithméticiens de la Grèce, l'esprit, abandonné à lui-même, ne pourrait le bâtir que par les Nombres. Mais dès que nous essayons de projeter cette construction dans le temps et dans l'espace qui nous sont donnés nécessairement en l'intuition sensible, — il faut bien avoir recours à celle-ci, il n'y a pas malheureusement, M. Hannequin en convient après Kant, d'intuition intellectuelle — le discontinu de l'entendement va se heurter au continu de la sensibilité, d'où la contradiction qui donne naissance à l'atome. L'atome n'est qu'un symbole, prétendant concilier deux choses contradictoires, soumettre la continuité, imposée au cosmos par la sensibilité, au nombre qu'exige à tout prix l'entendement...

Mais derrière le symbolisme est le réel et contrairement à Kant, M. Hannequin qui vient après les destructeurs de catégories, les casseurs de croûte si l'on osait dire, est persuadé que nous pouvons l'atteindre en passant par dessous, et non plus, comme dans le rationalisme de jadis, par-dessus les lois de notre pensée (1).

L'*adæquatio rei et intellectus* s'accomplira donc non pas par l'union mystique de notre raison avec la Raison cosmique, mais par celle, presque matérielle, de notre sensibilité avec

(1) L'expression très ingénieuse est de M. Couturat qui, dans une critique très longue de l'œuvre de M. Hannequin, essaie de retenir le disciple infidèle de Kant sur la pente du réalisme et de le ramener à l'idéalisme transcendantal (*Revue de métaph. et de morale*).

la sensation elle-même, « cette chose qui se prête à l'action de la pensée sans pourtant qu'elle soit déjà une pensée, qui est dans la conscience sans être connaissance». Et l'idée la plus hardie de M. Hannequin, celle par laquelle il se détache tout à fait de l'idéalisme transcendantal, rétablit la passerelle que Kant avait rompue entre le moi et la chose en soi, le réel, est de considérer les données sensibles comme déterminées dans une certaine mesure avant de revêtir la forme d'une intuition qui achève de les déterminer. S'il n'en était pas ainsi, déclare l'audacieux réaliste, l'entendement pourrait se passer de cette matière informe et nue qu'il crée de toutes pièces ou à peu près, et à l'aide d'intuitions intellectuelles et non pas sensibles, produire par le jeu de ses catégories, le monde.

Or de pareilles constructions, aberrations de l'idéalisme tant subjectif qu'objectif des successeurs immédiats de Kant, ne sont guère solides. Il faut pour bâtir quoi que ce soit, le *donné*, le phénomène qu'aucun effort en dehors de l'intuition sensible, comme chez l'aveugle ou le sourd, n'arriverait à fournir à l'intellect. Il faut la sensation irréductible au concept et par là même il est impossible de nier que la matière ainsi indispensable à l'élaboration de toute connaissance, ne possède déjà quelque détermination. Il y a donc, du moi au non-moi, des concordances merveilleuses. Le réel entre dans les formes de ma pensée parce qu'il les contient déjà à un certain degré. Et c'est ainsi que je puis arriver jusqu'à dire son essence qui est d'ailleurs commune à la mienne, en dehors de tout concept, de toute logification artificielle : le devenir.

C'est à la même conclusion qu'aboutit M. Bergson, en usant cette fois de la méthode d'introspection, tout comme les vieux Écossais. Mais la psychologie, depuis cette époque, a distingué en nous deux éléments qui s'entre-croisent et dont ne se doutaient pas les théoriciens du sentiment vif interne, la quantité et la qualité. Nous devons, pour arriver aux données immédiates de la conscience, abstraire de nous

tout ce qui est quantité, idole spatiale. De même M. Hannequin a, sous la symbolique pétrifiée de l'atomisme, retrouvé dans le cosmos l'élément qualitatif qui est seul la réalité — tout le reste n'étant qu'illusion, fantasmagorie intellectualiste, jeu de catégories viciées. Et c'est ainsi que l'introspection, après avoir éliminé de nous ce qui est quantité, arrive au devenir devant lequel elle s'éblouit. La réalité psychique, pervertie si longtemps par ce qui n'est pas elle, l'intrusion du dehors, le déterminisme superficiel qui s'est appesanti sur les flammes et les a presque universellement recouvertes, se retrouve telle qu'elle était à l'origine dans sa pureté qualitative, dans sa liberté supérieure à tout concept. Et la poésie comme la prose s'épuiseraient à en traduire la vision merveilleuse :

« Si je me ramasse de la périphérie vers le centre, si je cherche au fond de moi ce qui est le plus uniformément, le plus constamment, le plus durablement moi-même...

« C'est, au-dessous de ces cristaux bien découpés et de cette congélation superficielle, une continuité d'écoulement qui n'est comparable à rien de ce que j'ai vu s'écouler. C'est une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède...

« C'est, si l'on veut, le déroulement d'un rouleau, car il n'y a pas d'être vivant qui ne se sente arriver peu à peu au bout de son rôle ; et vivre consiste à vieillir. Mais c'est tout aussi bien un enroulement continuel comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur la route, et conscience signifie mémoire.

« A vrai dire, ce n'est ni un enroulement ni un déroulement, car ces deux images évoquent la représentation de lignes ou de surfaces dont les parties sont homogènes entre elles et superposables les unes aux autres. Or il n'y a pas deux moments identiques chez le même être conscient...

« Il faudra donc évoquer l'image d'un spectre aux mille

nuances, avec des dégradations insensibles qui font qu'on passe d'une nuance à l'autre, etc... »

L'idée bergsonienne se présente là sous la forme des plus étincelantes images. Réduite à elle-même, au nu de l'abstrait, elle consiste en ceci : Toute réalité est dans le mouvement, comme l'ont affirmé une longue série de penseurs. Mais des scrupules théologiques — et rationalistes aussi — les ont empêchés d'accorder au mouvement tout ce qui est dans son essence même, dans sa définition, pourrait-on dire, si ce mot pouvait convenir ici. Tous l'ont empêtré d'immuable, parce qu'ils le jugeaient sans cela trop redoutable — pour la Raison, plus encore que pour la théologie. Les hégéliens l'ont pénétré de rationalisme, lui ont fait accomplir des évolutions, réglées, semblait-il, par les décrets d'on ne sait quel Dieu, d'ailleurs parfaitement invisible. Les darwiniens l'ont affranchi de cette logification qui lui ôtait la spontanéité, de ce concept formidable qui enveloppait son déroulement. Mais ils n'ont pas eu le courage de l'épurer de tous les concepts, de toute unification plus ou moins fallacieuse, et son évolution, quoi qu'il fasse, rentre dans des formes, aussi mouvantes qu'on voudra les imaginer, mais qui néanmoins sont des chaînes, des survivances du passé théologique où l'Un et l'Immuable absorbaient le multiple et lui déniaient même la possibilité de se mouvoir.

Le mouvement était donc asservi aux concepts, virtuellement fixes suivant l'hégélianisme, flottants, suivant le transformisme spencérien aussi bien que darwinien. Mais voici les bergsoniens qui viennent rendre à l'éternel opprimé de toutes les théologies et de tous les rationalismes la merveilleuse liberté par qui il est défini. Plus de concepts où l'Un tyrannise et enrôle, de gré ou de force, le multiple, plus de distinctions logiques par qui s'isolent les individualités farouches. Tout cela est la croûte qui cacha si longtemps le réel. Le fond des choses est de la flamme, de la liberté qui s'éblouit, dès qu'elle apparaît sous le soleil, au sortir de tant de ténèbres. Les concepts, les formules dans lesquelles

l'immobilisme de l'orthodoxie, puis les rébellions timides de l'hégélianisme et du darwinisme ont essayé de fixer la redoutable essence, volent en éclats. Tout s'étreint, se pénètre et se métamorphose. Protée est Dieu...

C'est ce que soupçonnait déjà le vieux Scot, quand il mettait dans le Créateur la Liberté antérieure à la Raison. Nous sommes aujourd'hui autant de dieux, à la façon de Scot. Notre liberté est antérieure, voire même supérieure à la Raison. Celle-ci n'est que le résultat de nos décrets provisoires, et un sursaut de la volonté peut bouleverser nos logifications, et changer de fond en comble les valeurs que nous créons. Tout cela est d'ailleurs si peu de chose, près du moi profond, « de la croûte », si l'on osait dire !...

CONCLUSION

Le mouvement s'est dépouillé de la rationalité qui jusqu'ici l'appesantissait dans ses concepts. Et les logifications qui avec Hegel encore pervertissaient son essence merveilleuse ont si bien volé en éclats, sous la critique de Darwin d'abord, de M. Bergson dans la suite, que désormais sa cause est gagnée. L'Immuable, jadis au cœur du monde, devient pour la science moderne, une simple illusion due à des catégories viciées par la base.

Il se peut que les concepts, dans ce nominalisme d'un nouveau genre qu'on appelle le pragmatisme (1), aient une utilité dans la vie courante et soient requis à chaque instant afin de faciliter le discours et de rendre possibles les échanges de cérébration à cérébration. Mais au point de vue spéculatif, ils n'ont plus de valeur, étant de nature flottante, résultats de découpages nécessairement arbitraires dans l'indéterminé du cosmos. Ils sont tels et fort utiles, avouons-le, parce que le langage sans eux risque de se perdre dans des fluidités effarantes, des agglutinations où passerait tout le

(1) M. Édouard Le Roy proteste hautement contre l'appellation de *nominaliste* que lui a infligée M. Couturat. Les concepts ont-ils donc chez lui une valeur absolue ? En ce cas il est conceptualiste, c'est-à-dire au fond *réaliste* au même titre que saint Thomas d'Aquin. Qu'il ne parle donc plus de morcelages dans le donné amorphe et qu'il ne mette plus le libre arbitre et par conséquent l'arbitraire à la base de toute loi scientifique. Mais s'il admet le moins du monde que les concepts flottent dans le cosmos et que toute fixité logique dépend de notre volonté et de nos catégories, il est nominaliste, ou les mots n'ont pas de valeur.

complexe et aussi tout l'illogisme du réel, où s'embarrasserait notre langue et s'empâteraient nos lèvres. Mais ils peuvent être autres et valables également au point de vue pratique. Plus ou moins noués, imprégnés à des degrés divers de cet infini que le réalisme mettait dans tous les concepts indifféremment, les faits se lieraient dans notre esprit et se traduiraient au dehors par des actes quel que soit le mode de logification adopté, rationaliste ou autre.

Aussi M. Poincaré s'est-il hâté de désavouer ses disciples qui poussant plus loin que lui la critique des sciences, aboutissaient à la ruine de toute fixité, concepts ou lois, quitte à les rétablir au point de vue pratique, après en avoir reconnu la fausseté spéculative. Il admet de cérébration à cérébration, ce qu'il appelle l'invariant commun, c'est-à-dire des éléments immuables d'une pensée à une autre et constituant ce qu'on appelait jadis dans l'école éclectique, la raison impersonnelle. La diversité de ces morcelages dans le donné de l'amorphe d'où semblait devoir découler la multiplicité des logiques, également valables pour la vie qui seule importe (1), se ramène à une simple différenciation de langage. De même qu'il est possible en géométrie de transposer les mêmes faits du système euclidien en tel ou tel autre système, sans que rien soit changé *aux données* du cosmos, de même les concepts, c'est-à-dire les groupements, les découpages de l'un peuvent ne pas être ceux de l'autre pour la forme, et, plus ou moins étroitement noués, ordonner la vie en conséquence suivant des logiques d'apparence distincte. Mais *profondément* l'ordre des choses correspond à l'ordre des pensées dans toutes les cérébrations, si elles ne veulent

(1) Comme on le sait, il est de bon ton dans le monde qui pense de déprécier l'intellectualité. M. Barrès, qui a passé la première partie de sa vie à mettre en lumière les mille nuances de sa vie de déraciné, emploie la seconde à s'enraciner par contre et à célébrer la créature qui abdique la pensée claire et fait retour à l'Inconscient. Gloire au primitif, attaché à la besogne dont il n'a pas le sens, écoutant éperdu, dans la nuit, le chœur des âmes mortes qui, des entrailles de la terre, chantent les joies de l'anéantissement.

pas être exclues de l'eurythmie humaine. Merveilles de l'invariant commun ! Il y a un minimum de rationalité en dehors duquel on sort de la pensée universelle, — qui est celle de Dieu, diront les théologiens.

Et c'est ainsi que M. Poincaré, après avoir ramené les lois scientifiques à des symboles et reconnu, à la suite de M. Boutroux, la contingence de toutes ces fixités apparentes qu'une révolte toujours menaçante de l'illogisme profond, de la flamme, pourrait bousculer, rétablit, de peur des conséquences, la rationalité. Peu importe qu'on se contente d'un minimum, au lieu du maximum des théologiens, enveloppant notre fragile ratiocination de la Raison cosmique et par là même l'illuminant de tout l'infini. Du moment qu'éliminée une première fois par le darwinisme et plus complètement encore par le bergsonisme, l'Intelligibilité fait un retour offensif et de nouveau ressaisit le mouvement qui lui échappait, elle ne saurait s'arrêter en si bonne voie et elle doit reconquérir tout le domaine perdu.

Il n'y a guère moyen de s'évader du dilemme tel qu'il a été posé par Zénon d'Elée et d'adopter une position intermédiaire entre les deux termes irréductibles, l'Un et le multiple, l'Immuable et le mouvement... Ou l'énigme du monde est l'Immuable et les concepts, ces conciliations de la multiplicité et du devenir dans l'unité soit en repos, soit en mouvement, sont fixes, comme la théologie l'affirme, indépendants de notre frêle pensée, immobiles de toute éternité dans la pensée formidable de Dieu. Et M. Poincaré, par son invariant commun, ne diffère que par le degré, ce qui est peu de chose, des plus audacieux réalistes du moyen âge, proclamant la rationalité éternelle du cosmos... Ou bien l'énigme du monde est le mouvement, comme l'ont cru les hégéliens si timides encore, hésitant à le soustraire à la rationalité, puis les darwiniens et plus tard encore les bergsoniens. Peu importe que les initiateurs, effrayés des conséquences de l'idée qu'ils apportent, l'aient ressaisie aussitôt qu'émise ; que Darwin, par exemple, enve-

loppe d'une volonté surnaturelle le transformisme purement mécanique des espèces ou que M. Bergson ne veuille pas se séparer, en psychologie, du rationalisme. L'Idée est posée et entraîne dans son développement mystérieux les hommes et leurs reniements... Ce n'est plus, selon l'antithèse tragique qui fut celle du moyen-âge, Dieu qui gouverne le monde, mais son perpétuel adversaire, symbolisé si longtemps dans le sterêsis, la privation, principe de l'individuation et par suite de la révolte, le Diable. La ténèbre est déchaînée contre la lumière ou ce qui se prétendait tel. La rationalité n'est plus qu'un jeu logistique, le rêve de catégories d'aberration que l'illogisme du réel, d'un heurt, dissipe et fait évanouir...

Le rationalisme, cette philosophie des concepts qui, depuis Socrate, est devenue chez nous substance intellectuelle, en qui l'on a cru voir l'attitude définitive de l'esprit humain vis-à-vis des choses, s'écroule devant les démentis quotidiens de l'expérience. Et les principes d'unité et de fixité qu'il jette dans le cosmos, — l'invariant commun que M. Poincaré, après les pires scientistes, maintient par peur du mouvement et de sa libre essence, pure de toute rationalité, illogique sinon absurde — éclatent sous les soubresauts de Protée.

*
* *

Et c'est pourquoi je n'approuve pas Veuillot, lançant l'excommunication contre la Science moderne, celle des hégéliens ou celle des darwiniens. Il n'a pas encore le soupçon du bergsonisme, non plus que les Veuillots à rebours qui, à la même date, foudroyaient par contre les affirmations tombées de la chaire chrétienne.

Je citais plus haut les lignes où il exècre la locomotive qui l'entraîne à Rome. Pourquoi cette haine? Parce que ce dragon fantastique lancé dans la nuit comme dans la lumière, enjambant les fleuves, éventrant les montagnes, est créé de

toutes pièces selon des lois, formules d'absolu que la science découvre dans l'enchevêtrement du cosmos. Ces mêmes lois dont l'immutabilité démontrait, au regard des Hébreux, l'existence de Dieu, sont pour ce singulier défenseur de la foi, un attentat à la toute-puissance du Créateur! Et les adversaires de l'Église s'autorisent des imprudences de ce lourdaud qui danse devant l'arche, pour se persuader eux-mêmes et tous les autres à leur suite que le dogme admet l'Un en parole seulement et permet dans la logification de l'univers tous les accrocs possibles. La puissance mystique de la prière viendrait, en effet, désorganiser les lois à chaque instant et pénétrer de miracle le déroulement des choses.

Or, la théologie, loin de pactiser avec le multiple qui est la révolte, l'aberration, la liberté, a toujours exalté les droits de l'Un, immobile dans ses décrets. Le scotisme qui mettait la Volonté en Dieu au dehors de la Raison, uniquement pour magnifier le Créateur et l'élever au-dessus du *fatum* du paganisme, l'affranchir de tout l'imposé, fut formellement condamné. L'Église a eu même à se défendre contre les tendances panthéistiques que le dogme recèle, contre l'absorption de tous dans l'Un. Elle a maintenu contre les plus dévoués de ses propres défenseurs, l'individuation, de peur de tomber dans les excès du monisme et de supprimer toute possibilité de mouvement en un cosmos de lois rigides entrelacées l'une à l'autre et se fondant en dernière analyse dans la pensée de l'Un.

Mais, objectent les adversaires de l'Église, ce n'est pas seulement un Veuillot ni même un Joseph de Maistre qui exaltent la prière et s'imaginent par là faire flotter les lois naturelles, qui mettent en quelque sorte le miracle à fleur de réalité. Ces gens-là sont des tirailleurs, toujours faciles à désavouer et leurs inconséquences ne comptent pas. Mais c'est, pour ne citer qu'un seul nom, le dernier des Pères de l'Église, Bossuet, qui s'érige en « théologien de la Providence », pénètre de surnaturalité tout l'ordre de la Nature. Il peuple le cosmos de volontés merveilleuses, réductibles

à l'Un, c'est entendu, mais néanmoins introduisant à chaque instant la possibilité du miracle, la dérogation aux décrets immuables de Dieu...

Et la chose est si évidente que tout chrétien doit, comme Kierkegaard au lit d'hôpital, déclarer qu'il meurt pour l'absurde, que l'existence de Christ, instituée par le dogme, comme notre modèle immuable, est le triomphe de l'illogique, de *la mort pour la vie*, essence du sacrifice. L'absurdité de l'acte par excellence (1) s'étend au reste. Toute la série des actions de l'individualité et par extension celles du cosmos, doit être illogique pour être divine...

A l'argumentation que l'on tire du mot fameux : *Credo quia absurdum*, l'Église a répondu depuis longtemps en faisant de l'absurdité, des ténèbres et des contradictions du réel, le revêtement d'une Raison profonde. Gassendi tâtonne où Bossuet, émerveillé, prophétise. Mais l'un et l'autre ont également les yeux ouverts sur la flamme intérieure par qui se résolvent toutes les contradictions et se dissipent toutes les ténèbres... Le scientisme ajoute : « Vous admettez à tout instant l'imminence du miracle qu'une énergie mystique, la prière, allant du multiple à l'Un, des individuations à leur Créateur peut déchaîner. Et en dépit de votre Raison profonde, le cosmos devient par là même une fantasmagorie... »

N'est-ce pas là où aboutit précisément la Science, sinon le scientisme, celle qui heurte aux portes de ténèbres et les entrouvre et sous les symboles rigides s'effare devant Protée ? Il n'y eut jamais de meilleurs réalistes (2) que ces théologiens, un Bossuet, voire même un de Maistre, si merveilleusement pénétrés, bien avant M. Bergson, de la fluidité universelle, des étranges solidarités qui enlacent les créatures, de la possibilité à tous les instants d'un manquement à des lois qui n'ont rien de fixe, de nécessaire, ne sont qu'un

(1) Les aryens primitifs l'appelaient déjà Karma, c'est-à-dire l'Acte.
(2) Au sens présent du mot, des Zolas aux sens plus éveillés encore, et non pas au sens moyenageux des Guillaume de Champeaux.

encroûtement superficiel sous lequel vont et viennent des flammes... Il est vrai que de Maistre comme Bossuet proclament que ces flammes sont ordonnées par une Volonté unique, tandis que nous tendrions plutôt à y voir du diabolisme, c'est-à-dire de la multiplicité, de l'incohérence. Il y aurait donc un illogisme terrifiant où les chrétiens voient de la logique non moins profonde et non moins formidable.

Fantasmagorie ? Mais l'Inde, d'où nous vient peut-être la pensée religieuse, — qui sait par quels avatars ? — l'avait dit de même. Tout n'est à la surface que jeu de catégories aberrantes, *danse de bayadère* qui vient et s'en va... La vie et la mort s'entrelacent et font de toute créature une contradiction, le lieu d'un miracle perpétuel où l'un des deux éléments en lutte peut triompher sans raison. Mais l'Inde avait de même ramené l'absurdité de vivre au conflit de deux principes et avait penché dans son adoration en faveur de Siva, le plus farouche. C'est à lui qu'elle immolait le plus de victimes... Et l'illusion, la contradiction se résolvent dans l'Unité mystérieuse de la Substance et de la Force. Le fakir au fond des forêts en convient comme le savant dans son laboratoire — et aussi le théologien apportant la parole de Dieu...

Pourquoi s'excommunier l'un l'autre, puisqu'on est d'accord devant le réel trouble et qu'on le logifie également de par l'Un et de par l'Immuable ? Puisque sous la fantasmagorie des symboles, on admet, au même titre, la loi rigoureuse, Dieu ou la Substance, où se fondent toutes les lois ? La discussion n'est pas entre les savants et les théologiens, reconnaissant tous sous la croûte — ténèbre et contradiction — des flammes qui s'ordonnent, mais entre les tenants de l'Immuable et ceux du mouvement qui croient de toute leur âme, σὺν ὅλῃ τῇ ψύχῃ, eux aussi, *que les flammes ne s'ordonnent pas.*

*
* *

Aussi est-il bien difficile de s'émouvoir devant les déchirements tels que celui de Jouffroy, classique désormais. Pas de desservant, à l'heure actuelle, geignant sous les tortures de l'antiphysie qu'il a acceptée sans trop savoir, qui ne rêve de rééditer à son évêque le fameux récit et de justifier, par là même, son apostasie.

« Je n'oublierai jamais la nuit de décembre (1), où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes pas dans cette chambre étroite et nue où, longtemps après l'heure du sommeil, j'avais coutume de me promener ; je vois encore cette lune à demi-voilée par les nuages, qui en éclairait, par intervalles, les froids carreaux. Les heures de la nuit s'écoulaient et je ne m'en apercevais pas ; je suivais avec anxiété ma pensée qui, de couche en couche, descendait vers le fond de ma conscience, et, dissipant, l'une après l'autre, toutes les illusions qui m'en avaient jusque-là dérobé la vue, m'en rendait, de moment en moment, les détours plus visibles. En vain, je m'attachais à ces croyances dernières, comme un naufragé aux débris de son navire; en vain, épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais pour la dernière fois, avec elles, vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré. L'inflexible courant de ma pensée était plus fort ; parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser ; l'examen se poursuivait, plus obstiné et plus sévère, à mesure qu'il s'approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il fut achevé, etc., etc. (2). »

La science — nous connaissons l'antienne — avait donc fait écrouler le dogme. Or, Jouffroy, à ses vingt ans d'École

(1) *La Nuit de Décembre* est censée de 1814, mais la rédaction est de 1833, postérieure par conséquent aux *Nuits* de Musset. Et tout cela me fait l'effet *d'être de la littérature*, et pas autre chose.

(2) *Nouveaux mélanges philosophiques*, p. 114.

normale, connaissait-il le dogme — et aussi la science ? Il nous parle du problème cosmique par excellence, celui de la destinée, du sens de la vie comme nous disons aujourd'hui :

« N'ayant plus les lumières de la foi pour le résoudre, il ne me restait plus que les lumières de la raison pour y pourvoir. »

L'antithèse est parfaite et, après Jouffroy, sera reprise des milliers de fois. Il importe donc, la première fois qu'elle se présente, d'aller jusqu'au fond, de voir ce qu'il y a dans ce tragique débat de conscience, en le dépouillant de toute littérature, la chose détestable.

Jouffroy appelle la foi ce qu'en cet âge, obsédé par le *Génie du Christianisme* de Chateaubriand, on désignait ainsi, l'état de l'âme qui ne raisonne pas et qui est fait, notre auteur l'avoue lui-même, de souvenirs puérils et respectés néanmoins, balbuties de prière, alors que la nourrice vous joint les mains, parfums d'encens, tandis que les gestes hiératiques de l'officiant se dessinent tout noirs sur le fond d'or du maître-autel illuminé, carillons de cloches à l'Angelus du matin ou du soir. Pour que la foi ainsi définie s'écroule, il a suffi à ce rhétoricien, que des succès scolaires ont désigné pour l'École normale, de savoir que des doutes sont émis sur la réalité surnaturelle imposée par l'orthodoxie. On lui a soufflé à l'oreille que la Nature, succédané laïque de Dieu, peut produire aussi bien sinon mieux — puisqu'elle n'admet aucune exception à ses lois, le déroulement des choses.

Et Jouffroy dès lors se propose de résoudre par la raison seule — que quelques années auparavant, on déifiait à Notre-Dame aux lieu et place de l'Éternel — tous les problèmes cosmiques. On sait par Taine, qui s'en joue, de quelle manière il s'y prit — en discutant sur la méthode, tant et si bien qu'il n'aborda jamais l'objet de ses recherches, et mourut prématurément, dans un acte de foi, nous dit-on (1).

(1) C'est du moins ce qu'affirme M. Ollé-Laprune (*Théodore Jouffroy*,

Si Jouffroy avait été croyant quand la lune commença à se jouer sur les carreaux dans sa petite chambre de l'École normale, il eût ordonné le cosmos de façon panthéistique, en laissant à l'individuation un peu de liberté pour qu'elle puisse s'exercer au sein de l'Un et ne soit pas anéantie dans son essence prodigieuse. Souvenirs d'enfance, cloches qui tintinnabulent dans l'aube ou dans le crépuscule, sont des arguments de bien peu d'importance quand il s'agit de construction ontologique. Et quand les nuages eurent recouvert la lune et que les carreaux furent baignés d'ombre, si Jouffroy eût été converti au rationalisme comme il le prétend, il eût continué à ordonner le cosmos de la même manière, selon des lois immuables, une logification monistique que la réalité fourmillante se charge d'amollir, ainsi que l'enseignent les expérimentateurs et avant eux les théologiens (1).

Mieux vaut, semble-t-il, Kant, qui lui au moins ne déchire rien, sauf lui-même peut-être, garde le tout de la foi pour les profondeurs, ordonne la vie morale en conséquence, et le tout de la science pour les surfaces, sans importance pratique. Car c'est depuis les deux critiques si bien contradictoires que la pensée et la vie se sont dissociées, comme dans l'état pathologique qu'engendre le haschich, où l'individuation se subdivise en plans multiples sans parvenir à les faire coïncider dans une conscience commune. Et tour à tour selon les goûts ont été exaltées la pensée adversaire de la vie et, par contre, la vie négatrice de la pensée. L'ordre de la science et l'ordre de la foi ne se détruisent pas ainsi l'un

Paris, Perrin et Cie, 1899). L'orthodoxe qu'est M. Ollé-Laprune ne comprend rien à ce prétendu déchirement d'un croyant qui se renie. La certitude qu'il porte en lui et qui l'illumine de splendeur surnaturelle lui rend énigmatique, à juste titre sans doute, pareille crise.

(1) Flaubert nous a rendu à merveille dans le dialogue du curé Bournisien et du pharmacien Homais au chevet de la mourante la crise de Jouffroy. Seulement il a mis les thèses antagonistes en deux êtres également fermés l'un à l'autre et buttés dans leur obstination, au lieu de les faire batailler dans une seule âme.

l'autre, mais se complètent, à des plans différents toutefois. On peut être rationaliste à la surface, croyant dans les profondeurs et rien ne fut plus commun durant tout le dix-neuvième siècle (1).

∴

Le déchirement, à proprement parler, risque de se produire quand l'esprit fait de théologie ou de rationalisme, ce qui est après tout la même essence logique, se heurte soudain à la vie, à tous les illogismes, tous les frémissements d'une sensibilité merveilleuse que les lois de l'intellectualité ne parviennent pas à résoudre. L'être s'abandonne alors aux courants de mystère qui viennent de l'infini, désarticulant une à une ses logifications, lui permettant de se soustraire aux illusions de la surface, de se laisser couler tout doucement dans les profondeurs où sont les pénétrations de l'Un et du multiple dont parle le bergsonisme, les étreintes sans limites, les mystères prodigieux de Protée...

J'ai passé à Carthage plus d'une nuit de printemps avec ou sans lune sur les flots, que Jouffroy n'eût pas manqué de dramatiser s'il avait comme moi senti si profondément à diverses reprises la déchirure du rationalisme... Les lueurs s'éteignaient là-bas vers Tunis où était, sous le soleil, la be-

(1) Voyez l'étonnement des savants, M. de Lapparent en particulier, à qui une revue religieuse posa un jour cette question étrange: « Votre foi vous a-t-elle gêné quelquefois dans vos recherches scientifiques? » Jamais, répondirent-ils à l'unanimité... Il y a là, ont-ils fini par dire, deux plans différents. Le siècle a pris du haschich avec Kant. Jouffroy qui n'en avait pas absorbé, souffrait de la contradiction ou l'affectait du moins... La vérité, c'est qu'il n'y a qu'*un plan, un ordre de choses pour la théologie comme pour le rationalisme.* Le drame du *Maudit*, un instant attribué à Renan, ce déchirement du prêtre que la Raison illumine, si lamentablement copié par tant de contemporains, est de la littérature plus détestable encore que la dichotomie kantienne et sa distinction de deux plans qui permet cependant toutes les contradictions et aussi toutes les palinodies. Les savants qui sont aussi des croyants auraient dû le reconnaître depuis longtemps.

sogne triste, le conflit de toutes les heures avec l'absurde — celui de l'Islam était encore le moindre pour moi. J'entendais aux pieds de Byrsa les battements gigantesques du cœur de la mer. Durant des heures je les scandais, je les ramenais à ma loi intérieure. N'étais-je pas à mes vingt ans imbu de par l'éducation antérieure de tout le rationalisme de ce dix-neuvième siècle contempteur des dogmes?... Il suffisait de jeter le mot *thyrse* dans mes rêves. Les éléments de la symphonie que je prétendais ainsi ordonner, commençaient aussitôt à s'organiser et les orbes à s'enrouler autour de quelque chose qui était, suivant moi, la raison de tout. J'étais heureux d'étreindre le point d'appui de l'univers, ainsi fixé du zénith au nadir. Je croyais régler le rythme de la mer qui sans moi eût été démesuré...

Une nuit cependant — les assauts de l'absurde, sous le soleil, avaient été trop violents là-bas à Tunis — l'axe de ma pensée, que je supposais la Raison universelle vacilla. Les orbes, tordus jusque-là autour du thyrse, s'arrachaient à ma loi. J'essayai de les retenir et malgré mes efforts, ils s'enflaient, s'épandaient en dehors de moi qui étais la raison...., Je tremblai, évoquant les escaliers que Piranesi, en ses planches mystérieuses, fait tournoyer et plonger éperdûment dans les infinis d'ombre..... Je criai après ces orbes qui s'échappaient de moi. Soudain les éléments de la symphonie que je réglais si bien de coutume, se désarticulèrent et un souffle de vertige finit par emporter le rythme d'ensemble. Et ce fut dès lors une dissociation complète, le triomphe de la discordance, l'arythmie. Les orbes hagards n'avaient plus rien où se prendre. Dans le désarroi de ma pensée défaillante, un espoir me restait : la raison, me répétais-je, est indispensable au monde ; les choses sans loi se débattraient désormais à l'aventure, et ce serait alors la fin de tout..... Nullement. J'eus la sensation très nette de ce qui n'est plus ordonné, de ce qui est hors des catégories et qui subsiste néanmoins, mieux peut-être que dans l'ordre. Des actes vagues, irréductibles à toute loi, de splendeur miraculeuse flottaient en moi, hors de moi, je ne sais au juste, des actes qui s'élargissaient dans la nuit en spirales, comme les escaliers de torture sans axe, seulement la détresse de l'arythmie était ici muée en joie...

Pauvre axe de rationalité, qui va de Dieu à nous, disent les théologiens — et les laïques, intervertissant par orgueil les rôles, ripostent : de nous à Dieu ou plutôt à l'Inconnaissable ; mais c'est le même, quoi qu'on fasse ! Quelques grains verts tirés de la *Cannabis indica*, que l'on dissout dans de l'eau et que l'on avale, suffisent à le faire écrouler (1), mode très aisé d'expérimentation à recommander à ceux qu'émerveille l'unité du Moi, la puissance de synthèse dont les kantiens nous ont gratifiés, susceptible d'ordonner l'univers tout entier. Ils verront ce que pèse leur unité, soudain disloquée, près des vagues qui déferlent de toutes parts du fond du mystère, et ce que deviennent dans l'irrésistible poussée, les logifications falotes jetées si audacieusement sur le cosmos !..

Nous mourons de l'orgueil qu'on a affecté, pour le purifier, de proclamer cosmique et n'en est pas moins l'exaltation de l'individualité, du multiple épars devant l'Un. Nous mourons de cette prétention que chaque « moi » manifeste en s'opposant, selon la formule de Fichte : construire le monde. La chose s'appelle *raisonner*, et c'est notre tare. Il y a décidément, à notre époque surtout, trop d'univers qui s'édifient et s'ordonnent par les pensées individuelles, échappées du foyer commun d'intelligence, ainsi que les étincelles d'une enclume sous un marteau de folie.

Pas un seul de nos autothéistes qui ne s'autorise de la ratiocination misérable pour dresser un monde logique à sa façon. Même après la révélation du devenir et de son irra-

(1) Je ne recommande nullement à ce propos *les Paradis artificiels* de Baudelaire. Il n'y a peut-être pas un mot d'exact dans ce travail qui a la prétention d'être une étude de la mystérieuse drogue, hantise de tous les poètes chevelus du romantisme. Aucun de ses effets psychologiques et aussi métaphysiques, n'y est décrit de façon à peu près sûre.

tionalité, apportée par les darwiniens, confirmée par les bergsoniens, tous jurent à la manière de Descartes ou de Hegel que l'ordre de la pensée correspond à l'ordre de l'univers soit en repos, soit en mouvement. Les soubresauts de l'absurde, que Darwin a si bien mis en lumière dans le transformisme des espèces, ne détruisent nullement la foi en une raison, *impersonnelle*, proclame-t-on, quoiqu'elle soit ce qu'il y a de plus personnel en nous et que nous ayons chacun la prétention de la posséder, plus que tout autre...

L'intelligibilité se hérisse devant le soulèvement de l'absurde. Dans l'ordre pratique, des actes s'érigent, exemplaires et presque lois, qui se fondent, assure-t-on, sur les bases d'une inébranlable logique. Le pragmatisme, issu de son propre aveu de l'idée bergsonienne, entend néanmoins demeurer rationaliste et ordonner la série des actes suivant la logification traditionnelle dont on vient de ruiner la valeur spéculative. Les tribuns ont sans cesse à la bouche le mot de raison; ils opposent sa puissance rayonnante aux instincts confus, et c'est à force de déductions qu'ils espèrent rebrousser la ténèbre des foules..... Notre vanité qui ne veut plus de Dieu et repousse sa révélation, jette donc chaque jour, en dépit des avertissements de la science, le défi de l'autothéisme contre les rythmes peut-être impénétrables du cosmos. Nous assistons sans cesse à la multiplication des foyers d'orgueil. Le marteau de je ne sais quel démon fou en fait jaillir à toute heure : tout est plein de dieux, suivant le mot ancien...

Au contact de la réalité, ces pseudo-dieux s'effarent et leurs logifications s'effritent. C'est que les faits ne se laissent pas saisir aisément par nos doigts gourds, il règne au dedans quelque chose les enchaînant, les unifiant peut-être, quelque chose qui est la flamme. Héraclite l'obscur en frémissait jadis, chaque fois qu'il se penchait vers l'énigme du monde et sentait les souffles brûlants sur son visage. Du feu nous brûle aujourd'hui encore et nous force à lâcher prise dès que nous essayons de tenir un fait et d'en fixer les liaisons.

La science, imprégnée de théologie, ne veut pas en convenir encore. Elle s'attarde aux rêves de l'Un et de l'Immuable, à la conception de phénomènes rigidement accrochés l'un à l'autre par la déduction. Les mathématiques pénètrent ainsi dans la Vie, la réduisent à leurs formules. Tout cela n'est peut-être qu'un cauchemar où s'engourdit la pensée, dans les fixités. Mais souvent la pensée se secoue et j'ai perçu *matériellement* de tels éveils dans la nuit de Carthage, dans mille circonstances plus tard, chaque fois que l'absurde était choqué de trop près et faisait écrouler la rationalité frêle.

Je crois à une loi subtile qui remplit les mondes, un logos qui les anime, bouillonne et flamboie en eux, qui tour à tour s'allume et s'éteint et fait de tout le réel quelque chose d'infiniment complexe, d'ardent et d'inaccessible à nos pauvres sens. Une loi de flamme flotte çà et là, se métamorphose en mille relations qui, à peine liées, vont s'amplifiant et s'entre-croisant, forment des orbes sans cesse élargis, enveloppent l'univers et s'anéantissent soudain pour renaître. Il y a sans doute, au sein de tout, un rythme maître, qu'on peut figurer à l'imagination par une série d'ondes embrasées, toujours plus vastes. Un à un les faits étincellent, à la cime de ces lois de feu..... Et je crois, au cœur de cet univers merveilleusement protéen, à des choses qui restent immuables bien que subtiles, à des flammes vivantes dans les divers ordres, à des orbes distincts quoique subordonnés qui s'évasent vers l'infini, vont de l'inorganique à la pensée, plus dilatés sans cesse; je crois à des lois qui brûlent et devant lesquelles notre orgueil doit reculer, comme un démon roussi sur la fournaise.

∴

Il s'en faut, en effet, que Protée ait révélé son secret tout d'une fois. Sa prestigieuse essence, arrachée à la loi du concept, à ces conciliations rigides du multiple dans l'un que

l'archaïque Zénon fut le premier à imaginer, se plie à des choses immuables et mouvantes tout ensemble, à un *logos*. D'où la possibilité d'aller d'un fait à un autre, et d'instituer au milieu des mouvances cosmiques une *raison* — mais elle ne sera pas celle dont nous usons selon la tradition socratique, mieux encore que platonicienne...

*
* *

J'ai toujours été surpris de la tranquille audace avec laquelle les logiciens jettent d'un fait à l'autre des ponts d'abord provisoires, qu'ils décrètent d'ailleurs bientôt de maçonnerie absolue, puisqu'ils les ont bâtis avec leur raison même, identiques, en conséquence, à ceux qui sont censés unir les choses dans la réalité. Ces explications, affreusement artificielles, me rappellent, je ne sais pourquoi, les paysages fantastiques des porcelaines chinoises, où l'on voit s'ériger des tours de féerie en des îlots qu'entoure une eau sinueuse. Et d'un promontoire à l'autre, des passerelles de songe jaillissent on ne sait d'où, s'arc-boutent sur le néant, enjambent l'infini... Et c'est là, ô logiciens, le jardin de vos âmes, quand vous raisonnez. Et sans sourciller le moins du monde, vous admettez que la réalité doit se modeler là-dessus !...

Puisqu'il s'agit de passerelles, je rappelle incidemment que saint Louis, d'après Joinville, *raisonnait* ainsi sur la solidité de certain pont en Égypte : « S'il est de pierre, comme le Saint-Sépulcre, il ne s'écroulera pas sous une armée ; s'il est de bois comme l'arbre de la Croix, il fera de même. Donc..... » Saisissez-vous la passerelle que le saint a jetée entre les choses ? Voyez-vous les arches si hardiment lancées retomber vers l'infini ?.... Telle est la logique du moyen-âge, une série de ponts symboliques dont la culée est un calembour.

Et l'histoire de la logique pétille de gaietés pareilles. De tout temps, des ponts ont été établis entre les objets les plus disparates, des rapports ont été imaginés que la substance

intellectuelle d'alors a crus absolus, conformes de tous points à l'ordre mystique du monde. Citerai-je entre mille la relation instituée par le Père de l'Église entre les quatre Évangiles et les quatre points cardinaux ? On devine quelle arche d'audace formidable a dû enjamber l'espace entre ces deux termes. Les papes ont décrété la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel parce que la lune emprunte la lumière au soleil. Et cela s'appelait *raisonner* à l'époque !....

Passerelles frêles et compliquées qui tremblotent comme des choses de rêve et vont, d'un promontoire à l'autre, unir les tours de porcelaine par-dessus les vagues, à l'infini !..... Qui sait si les constructions de nos logiciens actuels — ces autres théologiens qui n'avouent pas — ne sont pas des paysages aussi fragiles desquels nos arrière-petits-fils seront ahuris ? Il suffit souvent d'un peu de lumière dansante pour qu'un lien soit noué entre deux termes, d'une similitude dans le nom de deux choses ou, moins encore, d'un calembour à leur propos. pour que notre pensée d'orgueil crée entre elles un rapport, aussitôt proclamé absolu..... Autant de passerelles fantastiques qui s'effondreront sous un souffle prochain.....

Assurément il y a, entre les êtres et les faits, dans les profondeurs, des *ponts de flamme*, ces choses immuables et mouvantes tout à la fois dont je parlais plus haut. Mais les matériaux tirés de notre pensée grossière ne pourront jamais les réédifier. Pourquoi dès lors ne pas abandonner *toute construction logique* devant les jardins de la vie aux jets d'ondes éblouies, aux arches féeriques ? Au lieu de glacer l'univers par les reproductions de notre intellect et prétendre le dominer du haut de notre Raison, pourquoi ne pas nous soumettre aux rythmes superbes ?

*
* *

Il serait bon d'évoquer devant les sectaires dont la bouche

redit sans cesse : j'ai la Raison pour moi, la stupéfaction que l'on éprouve à l'aspect de logiques antérieures ou de celles d'autres races (1)..... A l'orgueil de l'individuation il serait utile de rappeler l'humilité de ses origines : — Tu devrais en conséquence, laisser *raisonner* les forces cosmiques à ta place. — Peu importe ce que je fus jadis. Présentement je suis Dieu; ma pensée est identique à celle du monde. — Est-ce bien sûr ? N'as-tu pas peur devant le mouvement que la science révèle, devant ces ténèbres qui montent sans cesse et déroulent sans loi leurs ondes?... Ne trembles-tu pas de te perdre en elles, ballotté dans les rythmes démesurés? Tu ferais bien de laisser chanter les énergies de l'univers et, tout au plus, au sommet où flambent ça et là les consciences, de faire entendre ta voix grêle qui peut-être alors exprimera quelques-unes de ces harmonies confuses, d'apparence seulement illogiques ; mais ne noue rien, pas de lien entre les choses mystérieusement ordonnées. Laisse les masses énormes se fondre elles-mêmes et ton chant se révéler au-dessus, fleur minuscule, à peine perceptible, dans cette symphonie.

(1) Je me permets de renvoyer à un prochain volume, *Possibilités logiques*, où j'essaierai de poser le problème en d'autres termes que ceux de Zénon d'Elée et de montrer qu'il n'y a pas dans le cosmos cette opposition de l'Un et du multiple à laquelle nous devons la logification rationaliste, si longtemps régnante, probablement une des aberrations les plus graves de la pensée.

NOTE (Page 98)

Je ne m'attendais pas, en écrivant ces lignes (avril 1907) : « On n'ose pas, devant leur foi ardente, user d'une rigueur qui paraît aujourd'hui bien archaïque, » à l'Encyclique *Pascendi*, à cette condamnation virulente des modernistes, lancée de « Rome près Saint-Pierre, le 8 septembre 1907 ». Admirons le mot *Pascendi* qui ouvre l'Encyclique et lui donne en même temps que le nom, le ton et le sens. C'est d'un troupeau qu'il s'agit pour le pape, un pullulement de brebis prêtes à s'égarer par la faute des béliers qui vont en tête, secouant leur clochette. Mais le pasteur veille. Aussi a-t-il jeté l'anathème contre les béliers. Un Anglais, le P. Tyrrell, qui a dû récemment quitter l'Ordre des Jésuites, est visé entre tous, nous affirme-t-on. Mais la fraction catholique qui, dans notre Université, relève d'Ollé-Laprune, ne l'est pas moins, ce qui a un plus grand intérêt pour nous, Français.

La condamnation s'imposait et je la laissais pressentir devant les excès d'indépendance de M. Le Roy, par exemple, ou de M. Dimnet, porte-parole des disciples anglais de Newman, plus encore, en suivant l'ordre progressif, de M. Marcel Hébert. Au fond, il n'y a que les vocables de vitupération, celui de pestilence entre autres, qui surprennent, étant donné l'état des âmes présentes. L'Église n'a pas eu un mot de ménagement pour ceux qui tentaient de lui retenir des esprits, comme aux temps troublés où les « janissaires de la foi » partaient en guerre contre les incrédules et par tous les moyens possibles, *per fas et nefas*, les ramenaient à Dieu. La méthode d'immanence, jugée excellente alors, soulève aujourd'hui l'indignation du Vatican et provoque contre ses tenants des épithètes qui nous semblent dépasser, à notre point de vue de laïques, la mesure permise à l'anathème. Quelques lignes cependant seront utiles ici pour préciser ce qu'ordonne le Vatican à tous les catholiques, ce que les immanentistes si bousculés prétendaient faire et ce qui peut advenir à la suite d'un tel éclat.

I. Que faut-il croire ? Le Vatican, une fois de plus, le proclame.

Il y a un ordre divin, surnaturel, qui s'enchevêtre à l'ordre naturel, le pénètre et l'émerveille de toutes parts. Depuis l'heure de la création un miracle perpétuel a lieu, par qui Dieu se fait *chair*, sous les apparences les plus diverses, afin de se révéler à l'homme, sa créature. Le Créateur apparaît au Sinaï, où il prononce pour la première fois la parole d'unité, puis s'enveloppe de brouillards. Il se matérialise de nouveau, se veut palpable, sous forme de feuillets qui seront le livre par excellence, la Bible, puis sous forme d'un être né du sein d'une femme, qui sera l homme par excellence, Christ. L'Église est le Christ qui se perpétue, le point de croisement des deux ordres, le surnaturel et le naturel. Depuis 1870, elle a confié ses pouvoirs à son chef, le pape fragile qui demeure au Vatican et anathémise au nom du Dieu caché, car seul de toute l'humanité le pape est *en relation directe* avec lui. Mais Dieu n'en imprègne pas moins l'univers d'une rationalité qui nous dépasse. Une intervention du surnaturel, sans l'intermédiaire du pape, successeur du Christ, peut se produire. C'est le miracle, Dieu toujours prêt à se révéler comme il lui plaît, en dehors de son mandataire coutumier.

A noter que les occultistes ne disent pas autre chose. Pour eux aussi il y a un ordre surnaturel dont les influences enveloppent et coordonnent la matérialité des faits. L'ordre physique, tel qu'il se déroule devant nos yeux de chair est baigné de divinité. Mais l'Église, malgré les tentations que l'occultisme a toujours exercées sur elle, le repousse pour une question de détail, semble-t-il, grosse pourtant de conséquences, celle des *natures* où la subtilité des Pères s'est si longuement égarée. Le dogme après des tergiversations sans nombre, s'est fixé à *deux natures* dans ces êtres ou ces choses intermédiaires de l'ordre divin à l'ordre naturel, qu'ils s'appellent Bible ou Christ — tout ce que Dieu voudra encore. L'occultisme affirme qu'il y a réellement *trois natures*, qu'entre le plan divin et le plan physique, pour parler son langage courant, s'intercale le plan astral, doublement polarisé, c'est-à-dire permettant grâce à un médiateur plastique, qui participe à la double essence du divin et du physique, de passer de l'un à l'autre. Il croit lever par là toutes les difficultés où le dogme s'est embrouillé au sujet des deux natures, de la communication du naturel et du surnaturel. Du Créateur à la créature, au macrocosme ou au microcosme, régis suivant la même organisation, une foule d'entités s'interposent, les unes angéliques, les autres démoniaques, pénétrant. grâce à leur nature intermédiaire, dans l'ordre des choses physiques qui, sans elle, s'affoleraient — étant trop loin de Dieu, l'ineffable.

Pour sortir de nos sens, ouverts seulement à la matérialité, et nous aventurer dans ce plan mystérieux qui sert d'intermédiaire entre le plan divin et le plan physique, la philosophie occulte nous gratifie de facultés mystiques qui peuvent aller jusqu'à s'extérioriser, errer loin de l'enveloppe charnelle, dans le plan astral. La gnose a fait, plus d'une fois, appel à ces facultés pour se lancer à la poursuite des Œons, intermédiaires selon le principe de l'occultisme, entre Dieu et ses créatures, et, à force de vagabonder, parvenir jusqu'à l'Ineffable. L'Église a repoussé ce que la gnose lui offrait, la connaissance *immédiate* de Dieu, par l'extase ou autres procédés occultes. Elle redoute, en multipliant les intermédiaires, doublement polarisés, qui établissent des communications si étroites de l'Un aux créatures, un retour offensif du panthéisme, son éternel ennemi, auquel elle a été si souvent près de se livrer. Elle veut à tout prix maintenir la scission de l'Un et du multiple, sauf en quelques cas particuliers où les deux natures communient comme il arriva pour Christ. Aussi ne laisse-t-elle à l'homme qu'une raison vacillante, prête cependant à l'éblouissement soudain de la révélation et sa doctrine sera dès lors un agnosticisme intermittent. Dieu cache la totalité de son essence, pas de doute là-dessus, mais il en dévoile une partie de temps en temps et daigne le faire suivant les principes de la rationalité qu'il a déposés en nous. D'où la crédibilité du dogme sur laquelle la théologie ne cesse d'appuyer. Il y a disproportion entre la ratiocination humaine et la formidable Raison divine qui est l'âme du monde. Mais leurs catégories cependant s'accordent. Le dogme, c'est-à-dire la nature de Dieu révélée dans la mesure où il lui a plu de se faire connaître, peut s'exprimer, comme l'a fait saint Thomas, sous une forme intellectuelle. Toute tentative en deçà ou au delà doit être condamnée. Au delà, les philosophies mystiques, gnostiques, occultistes qui dotent l'homme de facultés transcendantes, susceptibles de s'extérioriser, d'aller à travers le plan astral, jusqu'à l'ordre divin, face à face. En deçà l'agnosticisme qui refuse à l'homme la science, même médiate, du divin, limite scrupuleusement sa connaissance à ce que lui apportent les sens.

Donc voici ce qu'il faut croire. Nous ne savons rien de Dieu que ce qu'il a bien voulu nous dire lui-même, par à-coups que rien n'explique. Il y a ainsi des explosions de surnaturel à travers l'ordre physique, échappant à toutes nos prévisions humaines. L'Un, pour livrer le secret de son essence, n'a nul souci de l'heure — ni des convenances momentanées de ses créatures, car il est l'Immuable et comme tel n'a pas à tenir compte des choses purement humaines, des nécessités absolues pour nous mais simple contin-

gence à ses yeux. Le Verbe a d'abord pris la forme d'un livre qui est une expression de l'immuable vérité et en conséquence est de tous les lieux et de toutes les époques. Puis il est devenu Christ, et les paroles tombées de ses lèvres n'ont été dites pour aucune période en particulier, mais ont une portée d'éternité. L'Église par le souffle de Dieu qui n'a cessé de la pénétrer, perpétue son enseignement et l'essence une et immuable se définit comme il lui convient, par intermittences. Notre raison humaine n'a rien à demander de plus, car s'il plaisait à l'Ineffable de se montrer autrement qu'à travers un brouillard, dans toute sa splendeur de Soleil mondial, elle ne pourrait supporter une révélation aussi complète et succomberait parmi tant de flammes.

II. Or cette pensée humaine qu'on humilie ainsi, en la considérant comme une faculté purement passive aux révélations intermittentes de Dieu, puise de l'orgueil dans les découvertes qu'elle a su tirer des ténèbres ambiantes. Elle a pris conscience de la part qui lui revient dans l'élaboration de la vérité, jugée jadis œuvre de passivité pure. Le subjectivisme de Kant a marqué pour l'Église le commencement d'une ère nouvelle. La raison, fière de la collaboration qu'elle apporte à créer le vrai, ne se résigne plus comme jadis à attendre les explosions du surnaturel, les jets de lumière que l'essence de Dieu veut bien lui darder de temps en temps. Elle sait que l'occulte, de ses vagues énormes, l'enveloppe de toutes parts et lui laisse bien peu de choses à pénétrer de sa propre essence, la rationalité. Mais elle prétend à ce peu imprimer sa marque. Elle s'aperçoit que cet affleurement du mystère dans l'ordre physique, ce que l'Église nomme la révélation du divin, le perpétuel miracle du cosmos, dépend en grande partie d'elle-même et de ses catégories. Elle *transfigure*, elle *défigure* aussi, et dès lors il importe de dégager dans le livre aussi bien que dans la vie du Christ ce qu'il y a de subjectif, autrement dit d'humain.

Un des deux termes en présence est suspecté. Notre pensée qui n'est plus un reflet du divin, suivant la croyance antique, mais chose essentiellement active, créatrice de vérité et d'aberration par conséquent, a pris la part la plus importante peut-être dans l'élaboration du livre et de la vie de l'homme merveilleux. L'autre terme ne tarde pas à soulever les mêmes suspicions. Existe-t-il vraiment? se demande la pensée humaine, à mesure qu'elle va plus avant dans les narrations de l'Eglise et y reconnaît de plus en plus son essence d'erreur qui défigure et transfigure tout. Y a-t-il en réalité un plan divin supérieur à notre plan physique où règne désormais la seule raison de l'homme? Ne faut-il pas l'éliminer

purement et simplement comme le plan astral des occultistes sur qui la science moderne a soufflé, sans doute à jamais? On s'en tient au doute et c'est l'agnosticisme. L'Inconnaissable vient battre de ses flots, sur lesquels il est défendu de s'aventurer, notre raison réduite à ses propres forces, mais fière de son œuvre, si minime, si trouble soit-elle.

Pour échapper à ces conséquences inéluctables du subjectivisme kantien, arrêter sur la voie de l'agnosticisme et par delà de l'athéisme, tant d'âmes modernes prêtes à se détacher du dogme, la méthode d'immanence, renouvelée de Pascal et aussi des Jésuites, est mise en œuvre par une partie du clergé. Il est hors de conteste que la raison humaine n'est pas uniquement passive, que toute vérité ou ce qui est cru tel, a un élément de subjectivité et par suite de relativisme indéniable. Ces lois, jadis les essences du réalisme moyenâgeux qu'on prenait pour la pensée de Dieu, sont le produit de notre raison, œuvrant sur l'indéterminé de l'expérience, et par suite des symboles étroitement liés à la nature de nos catégories intellectuelles. Il convient donc d'admettre les résultats du subjectivisme et de déprécier la raison autant qu'il sera compatible avec l'esprit de l'Eglise et plus encore, si possible, de faire éclater son impuissance à pénétrer le vrai absolu, désormais relégué dans l'Inconnaissable, mais en même temps il ne faut rien perdre de la rationalité, de la logificalion monistique affirmée par le dogme. Il faut maintenir, suivant la formule, l'entrelacement accepté de tout temps par l'Eglise, les deux plans, le surnaturel et le naturel qui s'entre-croisent *en nous*, reflet de Dieu éclairé par le Livre et mieux encore par le Christ.

Un simple changement de point de vue suffit. La raison humaine, faculté qui défigure et transfigure, n'est que superficialité, « croûte » qu'on peut, sans trop de peine, faire sauter. Au-dessous la rationalité s'illumine, immanente et non plus transcendante. Les deux ordres, le surnaturel et le naturel, s'enchevêtrent, deux natures communient en nous comme dans le Christ, car nous sommes tous des créatures de Dieu en relation avec lui, son fils est au fond de nous, plus intérieur, selon le mot célèbre.

Ainsi le subjectivisme est vrai superficiellement. Notre raison ne peut aboutir dans ce domaine qu'à des symboles, variables avec les nécessités du moment. Mais l'enseignement de l'Église n'en est pas moins véridique, *profondément*. Le surnaturel que nous contenons tous, que les méthodes renouvelées des *Exercices spirituels* de Loyola ou de Pascal peuvent faire étinceler au cœur des plus incroyants, rayonne et imprègne de rationalité la science trouble et désorganisée de nos sens. Tout ce que le dogme affirme et que

notre raison se déclarait désormais, à la suite de Kant, incapable de pénétrer, c'est-à-dire de déterminer par ses propres forces, est réintégré en nous, mais de façon immanente. Le tout de la théologie est donc ainsi sauvegardé. Il ne s'agit plus de le *penser*, la formule, nécessairement discursive, est un symbole qu'une autre, mieux appropriée à l'époque, peut remplacer sans grand dommage. Il s'agit uniquement de le *vivre*, d'ordonner en conséquence la série de ses gestes au terme de laquelle est le salut.

Et la bonne foi des immanentistes était telle qu'ils demandaient aux théologiens, par la voix de M. Le Roy par exemple, si la conception vitaliste et non plus intellectualiste du dogme était bien conforme à l'enseignement perpétuel de l'Eglise. Ils déclaraient par avance se renier, s'ils étaient menacés de « la censure avec note d'hérésie ». Puisqu'ils n'abandonnaient rien du dogme, que la révélation dans la subconscience demeurait intacte, peu importaient, semble-t-il, les formules qu'on a pu en donner au cours des siècles, nécessairement variables avec les besoins et les capacités intellectuelles de l'époque. Dieu est l'Un et l'Immuable, pas de doute une seconde. Mais il a pris suivant les états de la civilisation plus ou moins barbare ou raffinée, diverses formes pour se faire comprendre et parvenir ainsi à la pensée des hommes.

Il s'est exprimé d'abord par un livre qui n'est nullement celui de tous les âges, mais qui est approprié à la culture très particulière d'Israël à l'époque où le souffle pénétra ses prophètes. Il s'est incarné une seconde fois en un homme et non plus en un livre : la révélation qu'il apporta à cette heure était en rapport avec la mentalité des hommes à qui il s'adressait. Le germe dogmatique introduit par le Christ s'est élargi jusqu'à devenir la conception substantialiste des thomistes. Ce fut parfait pour l'époque, car Dieu voulait faire comprendre quelque chose de son être et de ses rapports avec les créatures à des cervelles bourrées de platonisme et d'aristotélisme. Il formula donc, dans l'inspiration des conciles, son essence sous une symbolique substantialiste aujourd'hui démodée. On ne saurait prêter à la partie discursive du dogme une importance que Dieu n'a pas prétendu lui attacher. Il suffit de maintenir *la réalité sous-jacente* sans même l'exprimer, car la chose importe peu. Les symboles par lesquels nous pourrions la rendre sont soumis à des changements si brusques en ces temps de métaphysiques mal accordées! Bornons-nous à la vivre, ce qui est l'essentiel. Vivons suivant l'ordre surnaturel qui est en nous, comme il était jadis dans le Christ, l'homme par excellence, en qui les deux natures communièrent plus visiblement qu'en tout autre. Mettons nos efforts à faire rayonner autour de nous par

l'exemple plus que par des discours, choses d'intellectualité, donc superficielles, qui ne vont pas jusqu'à l'âme, l'ordre surnaturel, d'où l'apologétique vivante. Pas de motifs de crédibilité. Il y a non plus seulement disproportion de la raison humaine et de la raison divine, mais encore adaptation impossible entre notre intellect, ses puissances redoutables de déformation et la vérité qu'on voudrait lui imposer du dehors. La vérité est en nous par une révélation intérieure. Nous n'avons qu'à la chercher et à nous en éblouir.

Mais c'est l'individualisme, et les égarements du multiple dès qu'il est abandonné à lui-même sans la forte parole de l'Un, ont clamé les théologiens dès qu'un peu partout apparaissaient les traités d'immanence, et *l'Action* de M. Maurice Blondel, et la *Lex Orandi* du P. Tyrrel et l'*Expérience religieuse* de W. James et tant d'autres. C'est le protestantisme du seizième siècle que vous rénovez, l'appel à cette puissance mystique que nous sommes censés contenir et par laquelle nous pouvons nous passer de l'Église et de ses éclaircissements dogmatiques et de son magistère. Il en sera de votre immanence comme des exaltations individualistes de tous les luthériens, que Bossuet a stigmatisées dans son *Histoire des variations*. Chacun ayant Christ en lui se jugera seul prêtre et seul Dieu, créateur des valeurs par là même. Nulle expérience religieuse ne peut se décréter supérieure... Ruine complète de l'autorité sur qui repose depuis Bossuet le dogme de l'Eglise.

Pas du tout, ripostent nos modernistes. Nous admettons pour compléter la méthode d'immanence et conserver à la réalité sous-jacente du dogme sinon à ses formules intellectualistes le caractère général sans lequel il n'est pas d'Eglise possible, le principe de la permanence divine. La conscience de Jésus contenait un germe, lui-même développement d'un autre germe plus élémentaire encore qui se révèle dans les Livres Saints. L'expérience vécue par les prophètes a trouvé son complément dans l'expérience vécue par le Christ. Et nous tous qui venons à sa suite ne faisons que reprendre et exalter une fois de plus cette semence *unique au monde*, en dépit de ses floraisons variables suivant les âges et les milieux.

Mais c'est de l'évolutionnisme, répliquaient alors victorieusement les théologiens, effarés par cette intrusion du mouvement dans le domaine sacré de l'immuable. C'est l'essence de Dieu esclave de la loi de progression et aussi de régression, selon que le milieu dans lequel la conscience s'éveille est plus ou moins approprié. C'est la révélation se dérobant aux intermittences, aux sursauts de la volonté divine, soumise aux conditions de développe-

ment de tout ce qui est humain. C'est l'Ineffable s'adaptant,comme s'il était quelque chose d'organique qui puise sa vie dans les ambiances. Une heure sonnera où l'une de ces expériences individuelles en qui s'ébauche le divin, se croira suffisante pour se proclamer la vie religieuse parfaite. Qu'objecter du reste à l'une d'elles si, éblouie de ce qu'elle est, elle prétend dès maintenant avoir réalisé toute la divinité possible, être le terme de cette évolution que tant de générations ont préparées?...

Le Vatican s'est prononcé avec une violence inattendue. C'est plus que la censure, c'est l'anathème qui frappe les modernistes de toute espèce, groupés dans une réprobation synthétique. Depuis ceux qui, sous le couvert de l'encyclique *Providentissimus Deus*, essayaient de trier dans la Bible et dans la vie du Christ la part de la nature et celle du surnaturel jusqu'aux immanentistes sans nombre qui essayaient de faire fleurir Dieu dans leur humanité — trop humaine, nul n'est épargné. Anathème à la raison qui croit, dans son orgueil, contribuer à la création de la vérité et par suite entache de rationalisme tout ce qu'elle touche, serait-ce l'essence de Dieu, la réduit à n'être plus qu'un symbole,œuvre d'humanité! Plus encore que le subjectivisme est maudit l'évolutionnisme qui met Dieu dans le devenir et proclame qu'il n'est pas encore, même en une conscience arrivée à son plus haut degré de perfection. Dieu, de toute éternité, a dominé le flux des choses. Il est indépendant du développement des consciences. Il demeure à jamais, dans son isolement magnifique, irréductible aux normes de la pensée humaine qu'il a créée pour qu'elle puisse contenir un peu de son essence, jamais le tout... La raison est donc passive et non active, en dépit du subjectivisme. Dieu est immuable et non dans le devenir, en dépit de l'évolutionnisme. L'immanentisme est fait de ces deux choses exécrées. Il est donc emporté à son tour par l'anathème, quoiqu'il ait prétendu sauver le tout de l'immuable dans l'universelle mobilisme, le tout du rationnel dans l'universel individualisme. A la scolastique, à l'étude de saint Thomas d'Aquin, tous ces fauteurs de nouveautés. Et s'ils protestent, qu'on leur donne, pour abaisser en eux l'orgueil coupable, les fonctions les plus humiliées de chaque diocèse, recommande l'Encyclique *Pascendi*. Que les béliers qui sonnaient la cloche, marchaient devant le troupeau, soient perdus dans la foule moutonnière!

III. L'attitude des modernistes ainsi frappés ne se dessine pas encore de façon bien nette. Ils s'inclinent pour la plupart devant l'anathème et digèrent, du mieux qu'ils peuvent, le mot de pestilence dont on a qualifié leurs travaux. C'est du moins ce qui semble

devoir se passer en France. Par contre, le modernisme en Italie relève la tête. Une réponse à l'encyclique vient, dit-on, de paraître et en deux cents pages extrêmement diffuses essaie de repousser l'anathème.

Qu'il y ait quelques dissidences çà et là et des ruptures plus ou moins bruyantes de certaines personnalités, la chose n'a guère d'importance. L'ensemble des catholiques obéit aveuglément au Pape infaillible depuis 1870 en matière de dogme. Le pasteur de Rome peut se flatter d'avoir mis de nouveau sous sa houlette le troupeau qui se débandait. L'affirmation d'immutabilité, qui est la raison d'être de l'Eglise, demeure intacte. Mais sera-ce pour bien longtemps? En dépit de ces proclamations hautaines qui de temps en temps tombent du Vatican, rien au monde n'empêchera le subjectivisme et l'évolutionnisme d'arracher toujours plus d'âmes aux puissances de l'Immuable.

Malgré les foudres du Vatican, la pensée persistera à se croire créatrice de la vérité scientifique, en la mesure où celle-ci est possible, c'est-à-dire dans le domaine de l'expérience. Tout le prouve, jusqu'à cette « contingence des lois de la nature » qui se révèle à nous de plus en plus. Les formidables immobilités qui pesaient jadis sur les choses et nous donnaient l'illusion d'être la pensée de l'éternel, semblent se détendre. Une flamme court à travers elles. Elles sont, sous la forme rigide que nous leur imprimons, notre œuvre plus encore que celle des choses. C'est notre rationalité d'humains qui leur donne ce caractère de fixité pris si longtemps pour l'expression de l'absolu. Réduites à elles-mêmes, elles ondulent, tels de longs rythmes, enchevêtrés en tous les ordres, également mal définis.

Malgré les foudres plus terribles encore qui s'annoncent, la pensée persistera à se plaire dans l'évolution, l'*entwickelung* hégélienne, devenue avec Darwin irrationnelle, livrée à tous les hasards et tous les sursauts de l'ambiance. Rien qui ne soit considéré désormais comme issu d'un germe, imperceptible à l'origine et développé tour à tour, en des milieux disparates, suivant des progressions et des régressions souvent énigmatiques. L'individualité qui se flattait jadis de posséder une parcelle de divinisme et par suite d'immutabilité, n'est plus qu'un point de croisement, le résultat presque aussitôt dénoué d'une adaptation à des ambiances sans cesse mouvantes. Galilée, écrasé jadis sous l'affirmation de l'Immuable, est vainqueur aujourd'hui. Ce n'est plus la terre seule, c'est tout le cosmos qui se meut à son geste. *E pur si muove*. La chose a gagné l'universelle phénoménalité.

Or les immanentistes, dans cette exaltation de la mobilité, ren-

daient à la cause de l'Immuable un double service, en essayant une conciliation désormais impossible.

Tandis que le subjectivisme éparpillait les individualités avec Nietzsche par exemple, et les instituait, de par ses propres lois, créatrices de valeurs, ils admettaient le principe de la permanence divine, mettant le corps de Christ épars dans l'espace et maintenant ainsi en dépit de tout l'Unité qui importe tant à l'Eglise. Ce n'est plus l'individualité abandonnée à elle-même qui crée les valeurs, mais Jésus en nous, plus intérieur que notre intérieur.

D'autre part, tandis que l'évolutionnisme tend à supprimer toute direction rationnelle dans la série des progressions et des régressions auxquelles il livre l'individualité, ils mettaient en quelque sorte le corps de Christ épars dans le temps, sauvant ici encore, autant qu'il est possible, la rationalité, et par là même l'ordre divin que l'Eglise a pour mission de défendre.

Le Vatican a jugé trop compromettant de pactiser avec l'ennemi et a traité de pestilence toutes les tentatives de l'immanence sans distinction. Donc les pensées qui répugnent à l'intellectualisme, ne veulent voir dans les produits de la ratiocination humaine que des symboles toujours susceptibles de variations, qui nient en d'autres termes la communion mystique de l'intellect divin et humain dans le fait de la vérité, sont réduites à passer armes et bagages au subjectivisme le plus outrancier, puisque les moyens termes leur sont interdits. Et de même les pensées gagnées par la dialectique merveilleuse du mouvement, se voient obligées ou de faire retour aux immobilités de jadis, au réalisme substantialiste d'un saint Thomas, ou de s'abandonner au devenir sans rationalité. Ici encore la conciliation n'est plus autorisée.

Le Vatican ne se trompe donc pas, quand il prévoit après la condamnation des formes multiples du modernisme une recrudescence de *l'athéisme*. Il prépare dès maintenant ses foudres. Peut-être aura-t-il un jour à regretter de n'avoir pas accepté, lorsqu'il le pouvait encore, le moyen terme qu'offrait la méthode d'immanence après l'échec, à peu près unanimement constaté, de la méthode de transcendance. Par elle il aurait pu reprendre et ramener au bercail quelques-unes de ces brebis qui vont droit, en dehors des foudres dont on les menace, à l'individualisme et pis encore au mobilisme.

(Octobre 1907.)

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Pages.

Le problème de l'Un et du multiple posé de nos jours encore comme au temps de Zénon d'Elée. L'Un et le multiple s'opposent-ils véritablement dans le cosmos et ne pourrait-on pas poser autrement le problème logique et métaphysique de l'univers? 1

L'Un et l'Immuable. La logification monistique objet de révélation selon les théologiens. Les rationalistes n'ont fait que laïciser cette logification. Que le point de départ soit placé dans la raison humaine ou dans la raison divine, le multiple sort de l'Un par une série de déductions, immuables de toute éternité. 3

Le mouvement. Idée hégélienne. L'Un et le multiple conciliés dans des synthèses sans cesse dénouées. La rationalité maintenue au sein de l'évolution. Idée darwinienne. Les synthèses de l'hégélianisme résultat des ambiances, c'est-à-dire du dehors. Plus de rationalité immanente. Le fait de l'évolution, peut-être irrationnel, érigé en loi absolue — Idée bergsonienne. Les synthèses du darwinisme achevant de se dénouer. Plus de concepts, plus d'unification. Triomphe du multiple et du mouvant. Religion et scientisme unis, au nom de l'Un et de l'Immuable, contre le mobilisme. 11

LIVRE I. — L'UN ET L'IMMUABLE

CHAPITRE I. — Dieu dans l'homme et l'homme dans Dieu

La pensée d'unification sortant du mystère, en dépit de l'expérience courante qui fournit le multiple et le mouvant. Les milieux n'expliquent pas la genèse de la pensée monistique. Rencontre de la logification hellénique et de la logification hébraïque dans le Christ. L'Un dans tous au Golgotha 17

La logification hébraïque et son histoire depuis la parole du Sinaï. Discussions sur le Pentateuque. Ne serait-ce pas un livre d'imposture? L'Un, oui ou non, a-t-il parlé au Sinaï, à Moïse? Le Pentateuque livre humain, trop humain. — Le problème est le même, tout au long de l'histoire de l'Église, de la révélation du Sinaï à celle du Vatican, en 1870, dernière manifestation de Dieu remettant tous ses pouvoirs entre les mains du Pape. L'Église pose comme article de foi l'intervention du surnaturel, d'un bout à l'autre de son histoire. Dieu a expliqué son essence sous les formes les plus diverses, comme il lui a plu. Le rationalisme nie le surnaturel, n'admet que l'humain dans le développement du dogme. L'encyclique *Providentissimus Deus*. Efforts du modernisme, à la suite de Loisy, pour concilier les deux adversaires en présence, le naturel et le surnaturel. La révélation au long des siècles résultat de la collaboration divine et de la collaboration humaine. Condamnation imminente du modernisme par le Vatican. 20

La plus belle histoire du monde. Les sursauts de la révélation d'abord par

le livre, puis par l'homme, mi-humains, mi-divins. Scission des Juifs qui ne croient qu'à la première révélation, celle du livre-Dieu, et des Chrétiens qui lui en ajoutent une seconde, celle de l'homme-Dieu. Christologie. Entre l'exégèse rigoureusement catholique et l'exégèse rationaliste, celle des « livres rouges ». 32
Le dogme se constituant peu à peu par une suite de révélations intérieures, dues au souffle de Dieu. L'Église continuatrice de Christ, et les conciles. Négations du protestantisme qui arrête à un point donné, généralement au paulinisme, le souffle, et fait de l'élaboration dogmatique qui a suivi le résultat d'aberrations purement humaines. 42
Forme intellectualiste que prend le dogme dans la série des conciles. La relation de l'Un et du multiple de plus en plus imaginée substantiellement. Origine des spéculations métaphysiques du catholicisme dans l'Evangile johannique. Le logos. Comment ont été distinguées les trois personnes en Dieu. L'Un se servant de la philosophie courante, celle du néoplatonisme, pour exprimer intellectuellement son essence. . . . 51
Aberrations du gnosticisme et de l'origénisme, balayées par le génie concret de Tertullien. Retour offensif de l'abstraction. Difficultés substantialistes soulevées par la querelle des patripassiens et des monarchiens. L'arianisme. Dans l'Orient, le problème des deux natures (rapports de l'homme et de Dieu dans le Christ). La lutte de Cyrille et de Nestorius, suivi d'Eutychès. Exaltation de Marie, mère de Dieu, par le triomphe de Cyrille, patriarche d'Alexandrie. Dans l'Occident, rapports de Dieu et de la créature humaine. Augustin et Pélage. L'Islam, retour à la parole du Sinaï. 59
Rome, ville synthétique d'où l'Un parlera désormais. Schisme d'Orient, à propos de la troisième personne en Dieu. Dans l'Occident, élaboration scolastique du dogme qui aboutit à la *Somme* de saint Thomas. Thomisme et scotisme. 77
Quelques mots sur le protestantisme du seizième siècle. 81
Les Apologistes. Les Jésuites et Pascal. La méthode d'immanence. Au lieu de recevoir les dogmes tout faits du dehors par une révélation mystérieuse, il faut les faire jaillir de nous qui contenons Christ, sinon Dieu. 84
L'immanentisme actuel, à la suite de Newman. Dangers de cette méthode qui laisse comme le protestantisme du seizième siècle une part trop grande à l'individualité. Menaces du Vatican qui, à diverses reprises déjà, a ramené les fidèles à l'étude de saint Thomas, le maître de l'intellectualisme, et par là même, désavoué le pragmatisme. 89

CHAPITRE II. — Les forces dans l'homme et l'homme dans les forces

L'Église tolérant la raison humaine, parce qu'elle est un reflet de la raison divine. Elle a ainsi laissé, dès l'époque du moyen-âge, les objections se développer contre ses enseignements, persuadée que la lumière éblouissante de la révélation suffirait, l'heure venue, pour les faire rentrer dans l'ombre. 104
Les premières manifestations de la révolte, les *Sic et non*. Au réalisme, où l'individuation s'englue, succède le conceptualisme où elle peut librement s'opposer à l'Un. L'Eglise, emportée par le courant, renie Platon, par peur du panthéisme et accepte Aristote, d'abord exécré. Ce qu'il reste de réalisme dans le conceptualisme du Docteur Angélique. Scot contre saint Thomas. L'éternité successive contre l'éternité simultanée. L'individuation se dégage du lien substantialiste, se constitue indépendante en face de l'Un 107
Guillaume d'Ockam traduit en langage nominaliste la conception cosmique de Duns Scot. Les timidités de ce précurseur de Hume : l'univers logifié comme la théologie le proclame. Néanmoins le point de départ de la science mis en l'homme et non plus en Dieu. Méthode empirique, principe de l'autothéisme, de la substitution de l'homme à Dieu, caractéristique de notre époque. La pensée humaine mise face à face avec les relations. 112
La Renaissance temps d'arrêt. Les âmes mortes obstruent la pensée, placée par G. d'Ockam devant le Cosmos, sans intermédiaire. Néanmoins le mouvement, essence de la vie, est soupçonné après l'immutabilité du moyen-âge. Mais la hantise millénaire de l'Immuable pèse sur toutes les âmes, permet à l'Eglise de poursuivre jusqu'à nos jours ses audacieuses affirmations 116
Philosophies reviviscentes de l'antiquité. Germes morbides qu'elles apportent. L'Académie platonicienne de Florence. Lutte des platoniciens et des aristotéliciens. Ce que signifie la démolition d'Aristote, exercice courant jusqu'à Descartes 119
Ramus et le principe de la véracité des facultés humaines, Le courant rationaliste. — Liens de Montaigne et de Guillaume d'Ockam, le courant sensualiste, dérivé du nominalisme. Pourquoi l'Eglise a favorisé le scepticisme dit théologique, de Montaigne à Huet, et combattu le rationalisme inauguré par Ramus. La réforme et son courant de critique individualiste bien faible à l'origine. Ces trois courants, séparés durant tout le dix-septième siècle, s'amalgament au dix-huitième siècle, pour aboutir à la Révolution française, mais après bien des sursauts et des régressions. 124
Le heurt du rationalisme et du sensualisme, Descartes et Gassendi. Attitude de l'Eglise favorable au sensualisme, qui permet de pénétrer le monde de divinisme 134
Le rationalisme avec Malebranche prend son point de départ dans les profondeurs mystiques. Spinoza va plus loin encore, part de la substance où s'anéantissent les individuations, laïcisant ainsi la conception de Descartes imprégnée de divinisme, quoique l'Eglise l'ait condamnée. . . . 145
Leibniz ramène le spinozisme à l'orthodoxie : les droits de l'homme et les droits de Dieu également maintenus dans son éclectisme. Double interversion. L'Eglise réprouve le gassendisme qui finit dans l'agnosticisme et approuve le cartésianisme que Leibniz lui a ramené par sa *Théodicée*. Les adversaires de l'Eglise abandonnent le cartésianisme, dont ils maintiennent toutefois le principe essentiel, l'orgueil de la raison humaine, et adoptent le sensualisme transformé en rationalité. La Raison, qui va être adorée au terme du dix-huitième siècle, est faite à la fois de l'étincelle divine, héritage de la théologie par le cartésianisme, et des apports incohérents de l'expérience. La rationalité du dix-huitième siècle, chose contradictoire dans son essence 149
Le chaos de Bayle où va puiser tout le dix-huitième siècle. Les trois courants s'amalgament. Nasardes à Dieu. Locke mieux encore que Bayle fond les trois choses, protestantisme, rationalisme, sensualisme, et inaugure la philosophie des lumières qui aboutira à l'exaltation des droits de l'homme. L'œuvre de Voltaire. La Révolution française. Deux moments : le culte de la Raison et le culte de l'Etre suprême 155
Eclat de rire de Hume. Tout se dénoue dans un nominalisme flottant. Kant éveillé de son sommeil dogmatique. Il veut de la fixité dans l'univers, et c'est la pensée de l'homme, créatrice du vrai, qui la mettra. Proclamation de l'autothéisme. Plus d'ontologie. Dieu, fondateur de l'ordre universel, soutien de nos catégories, relégué dans le mystère 162
En France, le rationalisme et ses gestes ambigus, résultat de la confusion du dix-huitième siècle, soit dans l'*Intelligence* de Taine, soit dans *l'Avenir de la Science*, de Renan, *Syllabus* laïques 167
Les Allemands dans la *Nef des fous*. Fichte, Schelling, Hegel. L'*Unique* de Max Stirner. La vague de panthéisme, avec Schopenhauer, le recouvre. Nietzsche le fait étinceler de nouveau. Seconde proclamation de l'autothéisme. Le moi créateur des valeurs 169
Le rationalisme actuel et son attitude de combat mal justifiée à l'égard du rationalisme théologique dont il est la laïcisation 174
Réaction pragmatique contre la conception par trop intellectualiste de la rationalité. Mêmes incertitudes dans l'ordre laïque que dans l'ordre reli-

gieux. Le pragmatisme n'est que de l'intellectualisme déguisé, ou bien se confond avec l'autothéisme, livrant à la multiplicité des « moi » de valeur égale, la logification du cosmos 176

LIVRE II. — LE MOUVEMENT

INTRODUCTION

Le mouvement, Protée moderne, dénoue tour à tour les liens qu'on a jetés sur son essence merveilleuse, la finalité immanente avec Hegel, la loi absurde mais rigide avec Darwin. Le bergsonisme destructeur de l'Un et de l'Immuable. 181

CHAPITRE I. — L'IDÉE HÉGÉLIENNE

Le soupçon de Scot. La Volonté supérieure à l'Intelligence. Possibilité de transmutation des valeurs et par suite du mouvement dans le cosmos. Le Moyen âge, règne de l'anachronisme. Négation du mouvement. La Renaissance conçoit le mouvement mais sous forme de régression, de retour aux sources 184
L'idée de progrès au dix-septième siècle, chez des écrivains indigents, Desmarets et Perrault. Le rôle de Fontenelle sur le seuil du dix-huitième siècle Leibniz, malgré l'orthodoxie apparente de son système adopté par l'Église, pose le principe de continuité, qui va devenir celui de la perfectibilité indéfinie de l'homme. Découverte de l'Inconscient, d'où la conception dynamique des choses va jaillir. Et cependant le monde de Leibniz, par un reste de scrupule théologique, est immobile. 186
Le problème de l'animalité dans l'école cartésienne et dans l'école leibnizienne. La loi de continuité dans Linné. Abus de cette loi dans Ch. Bonnet et Robinet. Rêves d'harmonies merveilleuses que la réalité brutale fera bientôt voler en éclats 192
La progression ou le progrès, la perfectibilité indéfinie, foi du dix-huitième siècle. La catastrophe de Lisbonne et les vagues d'absurdité. *Candide*. La rationalité pénètre néanmoins la conception du progrès. La continuité en mouvement dans Condorcet. Le monde merveilleux de Leibniz s'éveille 198
La raison immanente de l'univers est dans le devenir. Elle n'a pas été formulée à l'origine, elle ne le sera qu'au terme de l'évolution, qui par définition ne se réalisera jamais. L'Univers créé a priori par un jeu dialectique. Schelling, Oken, Hegel. 201
Le concept de l'*entwickelung*. L'Église, par la voix de Veuillot, fulmine contre l'idée hégélienne du mouvement. La science s'en accommode. Ames qui vont de la foi religieuse à l'hégélianisme : la crise de Scherer dans le protestantisme, celle de Renan, dans le catholicisme. Pas de déchirure. Il a suffi de mettre en mouvement la rationalité, immuable selon la théologie 203
La doctrine des Héros, synthèses de plus en plus hautes de l'Idée en marche. Strauss l'appliquait déjà à Jésus, d'où les colères de l'Église. Gnosticisme à rebours. Les Héros, comme les OEons de jadis, reliés à l'Ineffable, mais ils sont en progression ascendante et non plus descendante. Le scientisme de Taine. Il logifie le cosmos de la même manière que la plus scrupuleuse théologie. Le mouvement enchaîné par l'Immuable, qui est le rationnel. 209

CHAPITRE II. — L'IDÉE DARWINIENNE

Persistance de l'esprit nominaliste en Angleterre, malgré le triomphe à peu près universel du rationalisme leibnizien et de la loi de continuité. L'illogisme du mouvement mis en lumière. Tentatives de l'Immuable pour le ressaisir 213
L'incohérence des choses merveilleusement perçue par Voltaire. Mais il se reprend et restitue l'ordre dans l'Univers. Le Dieu rémunérateur et vengeur Le naturalisme du dix-huitième siècle hanté de rationalisme, ferme les yeux devant l'incohérence et sans doute l'absurdité du cosmos 214
Le bon Telliamed, le premier des darwinistes. Attitude ambiguë de Buffon. Son disciple Lamarck dégage la pensée transformiste que le maître n'avait pas osé formuler clairement. Les espèces et, métaphysiquement parlant, les concepts, œuvre des ambiances. Le rôle du temps. Découverte de l'hérédité, permettant de transmettre les variations individuelles. Un élément intérieur maintenu par Lamarck, et en conséquence la finalité, c'est-à-dire la rationalité théologique 217
Geoffroy Saint-Hilaire. L'Unité du plan de composition, persistance du rationalisme. Mais il admet la polymorphie dans le temps, résultat des ambiances. Les colères de l'immutabiliste Cuvier. 221
Darwin n'accepte du démiurge que la cellule primitive. Plus de plan divin. Le transformisme produit des ambiances, des forces mécaniques déchaînées par Geoffroy Saint-Hilaire. Triomphe de l'absurde. La concurrence vitale 225
La théologie fulmine contre l'idée darwinienne. Ici encore la Science s'en accommode. La rationalité avec la finalité éliminée de l'évolution; le besoin d'unification fait ériger en loi unique du cosmos, en un mécanisme farouche englobant le tout de l'être qui se meut, le fait de la progression et de la régression. Caractère fatal et presque religieux de cette loi dans Hæckel 230
Le mécanisme de Spencer, imaginé pour résoudre la difficulté idéaliste, flottant dans les âmes depuis Kant. Il y a de la pensée cosmique antérieurement à la pensée humaine. Monisme d'un nouveau genre, ni spiritualiste, ni matérialiste. L'Inconnaissable dominant l'évolution. Ici encore le mouvement enchaîné par l'Immuable, mais l'Immuable est peut-être l'absurde 223

CHAPITRE III. — L'IDÉE BERGSONIENNE

Le libre arbitre reconnu par l'orthodoxie à l'homme, contre l'absorption panthéistique du pélagianisme. Le scotisme fait de la volonté et non plus de la Raison l'essence supérieure de Dieu. Origines du mobilisme actuel dans Scot. Il a suffi de transposer en l'homme ce qu'il y a en Dieu, de faire de chaque individuation un principe de volonté, créatrice de valeurs. Autothéisme de la Volonté et non plus de la Rationalité. . 238
Les incohérences de Descartes. Le fond de l'être est-il Raison ou Volonté ? Kant le premier fait de la rationalité quelque chose de superficiel, une croûte, qui peut-être n'est pas le vrai. Le fond des choses, comme de nous-mêmes, nous échappe. Il est sans doute volonté comme le croyait Scot. Excès de l'intellectualisme après Kant. La pensée s'attache à la surface de rationalité. Schelling seconde manière et son disciple Secrétan. La liberté, essence de Dieu et de ses créatures. Le néo-criticisme français et son étrange dualisme : à la surface, la rationalité et, çà et là comme des îlots qui pointent, la contingence. La doctrine de la volonté dans le jugement empruntée au cartésianisme. M. Boutroux fait éclater la surface de rationalité que maintenait encore le néo-criticisme. Les flammes. La critique des sciences inaugurée par M. Poincaré. L'esprit du savant créateur de vérité. Les lois ne sont plus que des approximations. La science, vaste symbolisme, roman de l'invisible. 241

Tentatives pour pénétrer jusqu'à la réalité profonde, par delà la croûte de rationalité. M. Hennequin et M. Bergson. Le devenir libre de toute catégorie. L'Un et le multiple s'y entrelacent en dehors de tout concept. L'Immuable vaincu. Protée est dieu. 253

CONCLUSION

En quoi consiste le mobilisme. Les logifications superficielles, utiles au point de vue pragmatique, n'ont aucune valeur absolue L'essence intérieure est mobilité et se dérobe à tout concept. La rationalité traditionnelle n'est qu'une façon entre mille d'ordonner nos pensées et aussi nos actes. M. Poincaré et sa doctrine de l'invariant commun. Il rentre dans le chœur des théologiens et des rationalistes, après avoir donné les armes les plus redoutables au mobilisme. 259

Préjugés contre la théologie chrétienne. Elle n'a pas institué l'illogisme et l'absurdité comme règles du cosmos, pour permettre à chaque instant la possibilité du miracle. La logification profonde de l'Un et de l'Immuable. La science moderne reconnaît également le miracle ; la phénoménalité résultat de catégories le plus souvent aberrantes, fantasmagorie, *danse de bayadère*, comme le croyait déjà l'idéalisme hindou. Elle maintient néanmoins au-dessous la logification de l'Un et de l'Immuable qu'elle tient de la théologie. 262

La crise de Jouffroy. Est-elle bien sérieuse ? Kant inaugure, comme dans l'état pathologique du haschich, la distinction de deux plans, celui de la raison et celui de la foi. On peut être croyant dans les profondeurs, scientiste et déterministe à la surface. État d'âme courant dans le dix-neuvième siècle plus encore que celui de Jouffroy, où la foi est reniée au nom de la science. 266

Pas de déchirement dans le passage de la rationalité religieuse à la rationalité laïque, logiquement identique. La crise peut être dans la révélation de l'absurde, de l'illogisme universel, dans la dislocation des ordres cosmiques. Une nuit à Carthage. Prenez du haschich pour voir danser les catégories. Nos frêles logifications emportées par les courants de mystère, l'occultisme qui déborde de toutes parts. Protée a peut-être une loi, mais plus subtile mille fois que nos rationalités grossières. Le problème logique doit se poser en d'autres termes que ceux de l'archaïque Zénon d'Elée. 269

NOTE. — L'encyclique *Pascendi* et la condamnation de la méthode d'immanence 277

1-10-07. — Tours, imp. E. Arrault et Cie.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032024053

109
C434

08480702

109.
C434 c1

JAN 23 1958